Constantin Rădulescu-Motru

PSIHOLOGIA POPORULUI ROMÂN

Colecţia de studii şi eseuri

Redactor: Eugenia Petre

Şos. Ştefan cel Mare nr. 2, sector 1
71216 Bucureşti, România
tel. : (00401) 210.45.93, fax: (00401) 210.69.87
Str. Bucur nr. 18, sector 4
Tel: (00401) 330.80.06

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
RĂDULESCU-MOTRU, CONSTANTIN
Psihologia poporului român / Constantin Rădulescu - Motru. - Bucureşti : Paideia, 1998
p. ; 17 cm. - (Colecţia studii şi eseuri)
ISBN 973-9368-43-3

159.922.4(498)

Constantin Rădulescu-Motru

Psihologia poporului român

Şi alte studii de psihologie socială

Ediţie îngrijită de
Alexandru Boboc

PAIDEIA

Pentru o ediţie cât mai accesibilă textul ediţiei de faţă a fost transcris după normele ortografice în vigoare, iar cele câteva erori tipografice din textele de bază au fost îndreptate în mod tacit. (n.r.)

Motto:

„În om este atâta realitate câtă este în el energie de muncă"
(C. Rădulescu-Motru,
Personalismul energetic, 1928)

„Până la adânci bătrâneţe, n-a încetat să cugete şi să-şi pună probleme, să se adapteze spiritual tendinţelor epocii contemporane"

(M. Ralea, 8 martie 1957)

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Reprezentant de seamă al şcolii filosofice româneşti (într-un fel, în spiritul lui T. Maiorescu putând fi considerat chiar iniţiator), gânditor cu formaţie enciclopedică, savant, dar şi remarcabil dascăl şi promotor al noului în educaţie şi învăţământ, *Constantin RĂDULESCU-MOTRU* (n. 2.02.1868 – m. 6.03.1957) rămâne, orice s-ar spune, una dintre personalităţile de prim rang din istoria României moderne.

Continuând orientarea marilor noştri cărturari spre promovarea şi afirmarea valorilor culturii naţionale, autorul *Personalismului energetic* ajunge la o împlinire teoretică proprie, într-o concepţie care preţuieşte totodată faptul pozitiv şi exigenţele raţiunii, continuând astfel îndemnul spre echilibru şi armonizarea valorilor instituite prin criticismul kantian şi menite să dea un fundament dezvoltărilor teoretico-metodologice constructive, dar care să constituie în acelaşi timp matricea unei filosofii activiste, finalizată într-o teorie a vocaţiei, cu rol hotărâtor „în cultura popoarelor". Căci „vocaţia" este o chemare, iar „omul de vocaţie are o productivitate originală şi închinată binelui social, cum nu o au ceilalţi oameni"; mai mult, omul de vocaţie este „acela care corespunde pământului pe care trăieşte" şi care „găseşte în muncă întregirea lui ideală".

„Personalismul energetic" şi întregirea lui în teoria vocaţiei au la bază o cercetare psihologică temeinică,

finalizată în scris cu mână de maestru în formularea unei concepţii psihologice moderne, înţeleasă ca unitate între teoria psihologică şi analiza unor fenomene concrete ce aparţin studiilor de psihologie socială.

În acest sens, psihologia persoanei şi concepţia asupra personalităţii îşi aflǎ o ilustrare într-un studiu avizat al psihologiei poporului român şi al civilizaţiei române moderne. Alături de scrierile de psihologie şi de filosofie, micile studii consacrate acestor teme se dovedesc astăzi de mare actualitate. Căci realizarea „omului de vocaţie" trebuie să aibă loc în colectivităţi moderne bine structurate, ale căror forme superioare sunt, fără doar şi poate, popoarele, naţiunile. Tocmai pentru aceasta (sublinia ilustrul psiholog şi filosof în: *Vocaţia. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, 1935), vocaţia „se arată atunci când ea este cerută de instinctul de conservare a unui popor; ea este o manifestare a energiei poporului întreg... este o canalizare a energiei poporului, şi, prin canalizare, ea este, în acelaşi timp, o valorificare".

Fără a încerca aici o caracterizare a concepţiei lui Rădulescu-Motru (a se vedea „Postfaţa", cu trimiterile bibliografice necesare), menţionăm că lectura studiilor ce urmează nu poate fi decât instructivă şi plină de îndemnuri către formarea unei conştiinţe critice şi, în genere, a spiritului de discernământ, bazat pe realism şi obiectivitate... Fără să colorăm nota critică (până la criticism, pe alocuri!), nu putem să nu observăm valoarea de excepţie, venită de această dată prin analiza psihologică a obiceiurilor şi a mentalităţilor, nu prin satiră (sau alte forme literare, exemplare fiind, în acest sens, comediile lui Caragiale!), ci, prin formulări precum cele din *Sufletul neamului nostru, calităţi şi defecte*.

Şi, fără a duce mai departe gândul, să recomandăm şi volumele sub genericul: C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri şi adăugiri 1944* (Ed. „Floarea Darurilor", 1996), în care

descrierea vieţii prilejuieşte precizări de mare semnificaţie teoretică şi totodată analize de psihologie a poporului român.

Câteva citate (din vol. II) nu sunt de prisos… astăzi: „Este în lumea politicienilor noştri o manie de a considera ţara ca un bun al lor propriu asupra căruia pot face tranzacţii" (p. 96); „Lipsa de prevedere, care caracterizează opera noastră legislativă, se întinde peste tot, până la cele mai neînsemnate măsuri administrative" (p. 165); „nu apare ceva pe lume de natură uşoară, idei metafizice, speculaţii mistice, şcoli literare sau artistice de originalitate dubioasă, care să nu aibă numaidecât admiratori şi imitatori în România" (p. 250-251). Şi totuşi, o consolare: „Firea românului nu este leneşă: este însă iubitoare de ocupaţie variată" (p. 250).

Dincolo de orice dezvoltări, să reţinem preocuparea centrală a marelui filosof, a cărui participare la afirmarea culturii române moderne acoperă aproape o jumătate de veac: „Singurul rost pe care-l mai văd activităţii mele viitoare este pe terenul ştiinţei: să ajut la extinderea spiritului ştiinţific în România" (p. 250, la 25 iulie 1944). Este crezul unei vieţi închinate adevărului şi binelui, o viaţă pilduitoare pentru generaţia de azi şi pentru generaţiile de mâine!

Studiile oferite aici, în esenţă analize psiho-sociologice desfăşurate în lumina creaţiei teoretice (în psihologie şi filosofie) a lui Rădulescu-Motru, oglindesc preocuparea sa pentru cunoaşterea specificului spiritualităţii noastre şi al culturii româneşti, pentru afirmarea personalităţii acesteia în contextul istoriei universale.

Faptul că ele au fost publicate cândva în revistele vremii, majoritatea chiar în cele iniţiate şi conduse de ilustrul gânditor şi om de cultură, este el însuşi relevant pentru stilul de lucru şi pentru modelul de viaţă pe care

l-a urmat. Aşa cum preciza Nicolae Bagdasar (în textul din *Portrete*, prezent în „Anexă"), „gata să accepte orice iniţiativă şi să sprijine orice acţiune de cultură pe care le considera necesare şi utile, el nu ezita să ajute cu sfatul, cu colaborarea ştiinţifică, cu intervenţia la locul de drept, acolo unde era nevoie de fonduri... Aşa se explică de ce el a fost director al atâtor periodice... faptul că un periodic apărea sub direcţia sau patronajul său constituia un gir, un factor moral de prim ordin pentru cititori. În această privinţă, el a dat dovadă de o energie, de o tenacitate cu adevărat exemplare"[1].

În loc de orice încheiere, s-ar potrivi aici, credem, cuvintele lui Rădulescu-Motru, prilejuite de un studiu *Despre bătrâneţe*"[2] (semnalat cu data: 31.12.1952): „Înainte de 1927, activitatea mea era condusă de spirit curat didactic, constând în expunerea obiectivă a cunoştinţelor filosofice împrumutate din cultura Europei de Apus, iar după 1927, cu vârsta bătrâneţii, activitatea mea a evoluat, luând caracterul unui apostolat în spiritul etnicului românesc".

---

1 Pentru ilustrare, vol.: *Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru*, în „Revista de filosofie", vol. XVII (1932), Societatea Română de Filosofie, p. 36-65 – o amplă bibliografie sub genericul „Opera D-lui Profesor C. Rădulescu-Motru", alcătuită de C. Vlădescu-Răcoasa. Pentru completare: N. Bagdasar, *Istoria filosofiei româneşti*, în: *Istoria filosofiei moderne*, vol. V (1941), Societatea Română de Filosofie (reluare în: *Scrieri*, Ed. Eminescu, 1988); *Istoria filosofiei româneşti* (red. D. Ghişe/M. Gogoneaţă), Ed. Academiei, vol. II (1980); „Revista de filosofie", nr. 2(1992) şi nr. 2(1994), grupaj de studii despre Rădulescu-Motru.

2 *Din tradiţiile medicinei şi ale educaţiei sanitare* (red. dr. G. Brătescu), Ed. Medicală, 1978, p. 525-542. (Autorul are în vedere anul apariţiei cărţii *Personalismul energetic*).

Psihologia poporului român*

I

Psihologia socială are drept scop să determine şi să explice însuşirile sufleteşti ale unei populaţii. Însuşirile sufleteşti ale unei populaţii sunt condiţionate de trei factori principali: de fondul biologic ereditar al populaţiei, de mediul geografic şi de caracterele instituţionale dobândite de populaţie în timpul evoluţiei sale istorice.

În fondul biologic ereditar sunt cuprinse dispoziţiile organice, cu care indivizii, care compun populaţia, vin pe lume; dispoziţii care reglementează în mod direct funcţiunile vieţii vegetative ale populaţiei şi prin acestea, apoi, indirect, pe acelea ale vieţii sufleteşti. În acest fond biologic ereditar ceea ce interesează sunt dispoziţiile deficiente şi patogene, care scapă de sub influenţa oricărei educaţii. Normalul, interesează mai puţin, fiindcă el este dirijabil. Anormalul, adică dispoziţiile bolnăvicioase, creează piedici şi fatalităţi pe care nici o putere nu le poate înlătura.

În mediul geografic intră toate formele de energie care înconjoară şi provoacă reacţii în sufletul populaţiei: clima, natura solului; posibilităţile de producţie pe

---

* Text editat în 1937 de Societatea Română de Cercetări Psihologice, Bucureşti.

terenul muncii; flora şi fauna; natura graniţelor etc.

În sfârşit, în caracterele instituţionale sunt cuprinse manifestările tipice de natură spirituală. Ele sunt diferite de acelea provocate de fondul biologic ereditar şi de mediul geografic; sunt manifestări aparţinând experienţei istorice a populaţiei, care prin tradiţie se repetă în mod constant în decursul unei lungi durate de timp. În numărul acestora sunt: vorbirea, obiceiurile morale şi juridice, concepţiile preferate în preţuirea lumii şi a vieţii; trăsăturile naţionale.

Actualitatea sufletească a unei populaţii este condiţionată de câteşitrei aceşti factori. Dar nu într-o măsură egală. Populaţiile cu trecut istoric, în sufletul cărora caracterele instituţionale au ajuns la o consistenţă puternică, îşi au actualitatea sufletească, în primul rând, influenţată de caractere instituţionale şi numai în al doilea rând de ceilalţi factori. Fondul biologic ereditar şi mediul geografic stăpânesc sufletul populaţiilor tinere, care sunt fără trecut istoric şi fără puternice caractere instituţionale. Între cei trei factori există aşadar, în ceea ce priveşte influenţa lor, o contrarietate. La populaţiile cu instituţii spirituale inconsistente, influenţa factorului ereditar şi a mediului geografic sunt covârşitoare. La care, dimpotrivă, instituţiile spirituale sunt puternice, influenţele celorlalţi factori sunt reduse. Spiritualitatea este ca o armătură de izolare. Ea dă posibilitatea unor populaţii să-şi croiască un destin propriu, emancipat de sub jugul biologic şi geografic al condiţiilor lor de viaţă. Populaţiile capabile de asemenea instituţii spirituale sunt popoarele de cultură naţională, adică, sunt popoarele creatoare de originalitate sufletească în istoria omenirii.

Nu toate populaţiile sunt capabile de cultură naţională. Spiritualitatea nu este un produs al timpului. Sunt populaţii care trăiesc mii de ani fără ca în sufletul lor să prindă rădăcini caracterele instituţionale. Ele trăiesc într-o

veşnică copilărie, având sufletul stăpânit când de influenţa eredităţii biologice, când de influenţa mediului geografic. Populaţiile care se ridică la o cultură naţională au în ele particularitatea de a-şi cristaliza experienţa istorică în instituţii de natură spirituală, instituţii care, o dată înrădăcinate, preiau conducerea vieţii lor sufleteşti. Populaţiile acestea reuşesc să dirijeze, după normele dictate de voinţa lor, atât manifestările care stau sub influenţa factorului ereditar, cât şi manifestările de sub influenţa factorului geografic.

Prin urmare, psihologia socială, care are drept obiect studiul vieţii sufleteşti a organismelor sociale, se găseşte, după populaţie, înaintea unei vieţi sufleteşti deosebite. Când studiază sufletul unei populaţii lipsite de o armătură spirituală, obiectul ei se reduce la studierea manifestărilor sufleteşti simple, pe jumătate biologice. În cazul acesta, nelegând de sufletul populaţiei o finalitate spirituală proprie, ea rămâne pe planul reacţiilor sufleteşti condiţionate de factorul ereditar şi de mediul geografic. Populaţiile de sălbatici, bunăoară, aproape că nu prezintă psihologiei sociale ceva interesant pentru cercetare; ele sunt de preferinţă obiect de studiu pentru etnografie şi sociologie.

În cazul în care psihologia socială are să cerceteze sufletul unor populaţii cu trecut istoric şi cu instituţii spirituale bine înrădăcinate, atunci obiectul său este cu totul schimbat. Sufletul acestor din urmă populaţii are într-însul *realităţi suprabiologice*, care trebuie explicate pe planul unei finalităţi spirituale. Şi ceea ce este mai anevoios: nu pe planul aceleiaşi finalităţi spirituale pentru toate populaţiile, ci pe planul unei finalităţi speciale pentru fiecare populaţie în parte. Acesta este cazul populaţiilor pe care le numim popoare culte, sau naţiuni creatoare de originalitate sufletească. Dacă la cercetarea sufletului pe care îl au populaţiile sălbatice obiectul psihologiei sociale aproape că este

inexistent sau se confundă cu obiectul altor ştiinţe, la cercetarea sufletului pe care îl au popoarele culte, obiectul psihologiei sociale nu numai că este existent, dar el se multiplică după numărul acestor popoare; avem nu o singură psihologie socială pentru toate popoarele culte, ci psihologii sociale diferite: psihologia socială a poporului englez, psihologia socială a poporului francez, psihologia socială a poporului german şi aşa pentru fiecare popor cult în parte. Ceea ce este o realitate sufletească în sufletul unui popor nu este şi în sufletul altui popor. Fiecare popor cult îşi are structura şi evoluţia sufletească proprii sieşi; îşi are destinul său.

Aceste consideraţii fac să întrevedem dificultăţile care însoţesc cercetările de psihologie socială. Cu cât un popor are o cultură mai veche şi mai originală, cu atât ştiinţa despre sufletul său are de cercetat un obiect mai special, mai singular. Datele statistice şi experimentale pe care se fundează psihologia socială a unui popor nu pot fi utilizate la psihologia socială a altui popor, fiindcă spiritualitatea fiecărui popor e de sine stătătoare şi această spiritualitate trebuie mai întâi înţeleasă, pentru a putea în urmă interpreta datele pe care le dau statistica şi experienţa. Cu alte cuvinte, ştiinţa psihologiei sociale nu este o ştiinţă liberă, în înţelesul că ea îşi adună cunoştinţele clădind numai pe baza postulatelor logicii, ci ea se subordonează de la început finalităţii spirituale în care se desfăşoară istoria poporului la care se aplică; ea depinde de idealul pe care îl urmăreşte poporul, care îi constituie obiectul[1].

---

[1] Această dependenţă de ideal o găsim la toate ştiinţele, afară de cele matematice, după filosofia naţional-socialistă, împărtăşită de guvernanţii de astăzi ai Germaniei (comp. *Das national-sozialistische Deutschland und die Wissenschaft*. Heidelberger Reden von Reichsminister Rust und Professor E. Krieck, 1936).

La popoarele cu cultură veche şi originală dificultăţile acestea se pot în parte birui prin lumina pe care o răspândeşte idealul lor, care este bine prins în instituţiile pe care le-a inspirat. La popoarele cu o cultură mai nouă şi nu atât de originală, dificultăţile rămân mari. Aproape de nebiruit. Acesta este cazul psihologiei sociale a poporului român.

Oricâte date statistice şi observaţii scoase din experienţă am avea strânse asupra vieţii sufleteşti a poporului român, întrucât lipseşte conştiinţa clară a finalităţii spirituale a acestei vieţi, interpretarea datelor se va face în mod nesigur. Datele pot cel mult să justifice o finalitate spirituală dezvăluită prin instituţii precise şi desăvârşite, dar când această finalitate nu este dezvăluită, sau este dezvăluită în mod nebulos şi fragmentar, atunci ele pot servi cel mult ca indicii supuse discuţiei. Conştiinţa poporului român are până acum despre finalitatea spiritualităţii sale numai indicii şi încă indicii vagi.

II

Cu aceste rezerve ne propunem să schiţăm în rândurile de mai jos câteva date privitoare la însuşirile sufleteşti ale poporului român, sub latura vieţii sale sociale şi economice.

Aceste date sunt obţinute, în cea mai mare parte, prin compararea manifestărilor sufleteşti obişnuite românului cu acelea pe care le găsim la popoarele culte apusene. Această comparare s-ar fi putut face şi cu manifestările sufleteşti ale popoarelor învecinate românului şi aceasta ar fi fost poate de recomandat; am preferat-o totuşi pe cealaltă, fiindcă aceasta se poate

face pe baza unui material mai precis şi mai controlabil. În afară de aceasta, cum în viaţa socială şi economică a poporului român a existat, în timpul din urmă mai ales, tendinţa de a se imita instituţiile din Apus, compararea aleasă de noi are avantajul de a ilustra tocmai, în perspectiva acestei tendinţe de imitare, unele din cele mai caracteristice dispoziţii ale sufletului românesc.

Datele noastre sunt aşadar, cu precădere, dobândite prin metoda comparativă.

Începem cu acelea care se impun de la prima privire.

Între acestea: *individualismul sufletului românesc faţă de individualismul popoarelor culte apusene.* Despre individualismul românesc s-a vorbit adeseori. Unii au făcut dintr-însul principala trăsătură caracteristică a românului. Românului nu-i place tovărăşia. El vrea să fie de capul lui. Stăpân absolut la el în casă. Cu o părticică de proprietate cât de mică, dar care să fie a lui. Din această cauză el înclină puţin spre anarhie. Acest individualism românesc însă nu implică spiritul de iniţiativă în viaţa economică şi prea puţin spiritul de independenţă în viaţa politică şi socială, cele două însuşiri prin care se caracterizează individualismul popoarelor culte apusene şi care constituie sufletul burghez. Marea majoritate a populaţiei satelor româneşti n-are într-însa nici o asemănare cu sufletul burghez. Din mijlocul ei nu ies indivizi întreprinzători, care să-şi rişte odihna şi avutul pentru a se îmbogăţi prin mijloace neîncercate. Populaţia satelor româneşti, dimpotrivă, stă sub tradiţia muncii colective. Fiecare sătean face ceea ce crede că va face toată lumea. N-are curajul să înceapă o muncă, decât la termenele fixate prin obicei. A ieşi din rândul lumii este, pentru săteanul român, nu un simplu risc, ci o nebunie. De aceea slabele rezultate date de şcolile

primare rurale la noi. Copilul de sătean învaţă în şcoală să fie cu iniţiativă, fiindcă şcoala noastră este croită pe modelul şcolilor burgheze apusene, dar cu toate sfaturile primite, copilul de sătean când iese din şcoală se supune tradiţiei colective: el munceşte cum a pomenit la el în sat, din moşi strămoşi.

Această tradiţie de muncă colectivă, de altminteri, i-a fost de ajutor populaţiei noastre săteşti, odinioară, în timpul secolelor de urgie. Prin această tradiţie de muncă colectivă, satele româneşti au durat. Când urgia le izbea, ele nu se risipeau, ci se mutau, ca un singur om, de la şes la munte, dintr-un cap la altul al ţării. În Apus, în ţările locuite mai ales de anglo-saxoni, colonizările s-au făcut prin împrăştierea indivizilor; în ţările locuite de români prin împrăştierea colectivităţilor săteşti.

Individualismul românesc este, prin urmare, de altă natură de cum este acela cunoscut în Apusul european. În Apusul european individualismul se manifestă pe planul vieţii sociale şi economice, este creator de instituţii, pe când *individualismul românesc este o simplă reacţie subiectivă, un egocentrism, sub influenţa factorului biologic ereditar*. Dacă, cu vremea, acest individualism românesc poate fi educat şi transformat într-un individualism creator de instituţii, este o altă chestiune. Educaţia şi transformarea nu se pot opera decât sub influenţa factorului spiritual. Trebuie mai întâi realizată o voinţă unitară a sufletului românesc, care să-şi facă un ideal din sufletul burghez, şi sub conducerea căreia să se facă educaţia şi transformarea individualismului subiectiv într-un individualism instituţional. Nimeni nu poate prevedea dacă această voinţă se va realiza prea curând; ceva mai mult: dacă se va realiza vreodată. Căci nu este numaidecât un postulat al istoriei omeneşti ca toate popoarele de pe pământ să ajungă la individualism comercial burghez. Pot fi şi alte idealuri.

III

O caracteristică a sufletului românesc, care se poate constata iarăşi de la o primă privire comparativă, este *neperseverenţa* la lucrul început. Românul este greu până se apucă de ceva, că de lăsat se lasă uşor, zice un scriitor popular.[1] Activitatea românului o compară mulţi cu un foc de paie. În Apus, omul se înfige adânc cu munca sa în natură; românul rămâne la suprafaţă. Omul din Apus face opere durabile, pe când românul improvizează. Şi cu toate acestea, tot despre român se afirmă, cu aceeaşi dreptate, că este îndelung răbdător, că este conservator şi tradiţionalist. Cum se împacă aceste caracteristici, care sunt opuse? Cine este fără perseverenţă este şi fără răbdare. Cine improvizează nu este conservator.

Să examinăm mai de aproape neperseverenţa la lucru. Ea este în adevăr reală la român, dar cu condiţia să nu o extindem la orice fel de lucru. Sunt lucruri pe care românul le începe cu greu şi le lasă uşor, dar sunt lucruri pe care românul, dacă le începe, nu le mai lasă niciodată. Un român proprietar de pământ este cel mai perseverent muncitor agricol. Fie câştigul lui cât de mic, el nu se îndură să-şi părăsească ogorul. Această perseverenţă a muncitorului român de a nu se despărţi de lotul său de pământ chiar când lotul este mic şi nu-i asigură subzistenţa este, pentru propăşirea economiei naţionale, o piedică serioasă, după părerea unora.

Alături de perseverenţă la lucrul din agricultură, s-ar mai putea cita şi alte cazuri de perseverenţă la populaţia românească. Este drept însă că astăzi aceste cazuri sunt

---

[1] Ion Creangă.

mai puţin numeroase ca în trecut. În trecutul românesc, chiar cel mai apropiat, se întâlnesc regiuni întregi dedate la ocupaţii profesionale continuate din tată în fiu. Cum erau satele de agricultori, erau sate de pescari, rotari, ciobani, căruţaşi, viticultori etc., care în majoritatea locuitorilor lor nu schimbau de ocupaţie. Aşa cum îmbrăcămintea era fixată pe regiuni şi nimeni nu avea curajul să o modifice, aşa era şi cu felul de muncă. Un bănăţean, un ungurean, un muntean, un moldovean etc. nu erau în trecutul nostru simple denumiri geografice, ci erau caracterizări de port şi de ocupaţie; erau tipuri sociale.

Neperseverenţa la lucru şi-a făcut apariţia de-abia în secolul al 19-lea, deodată cu înnoirea organizaţiei statului român. Aceste înnoiri de organizare au deschis drum mulţimii de politicieni şi de slujbaşi la stat. S-au făcut, din „politică" şi din „slujbă", profesiuni de muncă uşoară, care în scurtă vreme au concurat cu succes pe toate celelalte profesiuni. Politicienilor şi slujbaşilor le trebuia însă o specialitate. Pe aceasta nu le-o putea impune tradiţia statului român, care tocmai se înnoia. Specialitatea trebuia organizată prin imitaţie după alte state străine. Astfel începe epoca improvizaţiilor profesionale. Pentru a-şi găsi o întrebuinţare şi deci o justificare la plata pe care şi-o lua din bugetul statului, doritorul de politică şi de slujbă trebuia el însuşi să-şi definească rostul activităţii. El nu putea să facă aceasta mai bine decât invocând ceea ce se face aiurea. Aşa se face în Franţa, deci aşa trebuie să se facă şi în România.

Perseverenţa la lucru se susţine la toate popoarele printr-un singur mijloc. Prin selecţia candidaţilor la profesiune. Selecţia s-a operat în trecut prin tradiţia de familie. Astăzi ea se operează prin voinţă, în mod raţional. Unde profesiunile se ocupă fără selecţie, avem neperseverenţă la lucru.

La noi, acesta a fost cazul. Cele mai râvnite profesiuni, slujbele de stat, s-au ocupat fără selecţie,

pentru motivul că ele, în cea mai mare parte, erau improvizaţii sugerate de ceea ce se făcea aiurea în Europa. Improvizaţiile au trebuit să sufere apoi corectări, adică improvizaţii au trebuit să schimbe din ocupaţii. Cum slujbele la stat erau cele mai dorite dintre profesiuni, este uşor de înţeles pentru ce neperseverenţa s-a lăţit în munca românească.

Găsim aşadar şi la această caracteristică ceea ce am găsit mai înainte la individualism. O nepotrivire între factorul ereditar şi factorul instituţional. Românul este, prin natura sa ereditară, *perseverent* la lucru, cum este şi *răbdător, conservator, tradiţionalist*, dar această natură ereditară a lui a fost pervertită de o greşită viaţă instituţională, imitată după străini. El este neperseverent fiindcă instituţiile statului l-au obligat la improvizaţii.

IV

Caracteristicile sufleteşti despre care am vorbit până aici sunt condiţionate în mod direct de factorul ereditar şi în mod indirect de cel geografic. Pentru a le defini pe amândouă în mod precis, ar trebui să avem date statistice sprijinite pe numeroase măsurători antropologice şi psihologice, care, din nefericire, lipsesc. De abia de doi, trei ani s-a introdus şi în şcolile noastre primare şi secundare fişa individualităţii elevului, din care avem câteva date privitoare la tipul psihologic românesc, date însă cu totul insuficiente pentru scopul nostru. Pentru precizarea individualismului românesc, ne-ar fi de folos măsurători care să se raporteze la evoluţia personalităţii şi în special acelea care ar indica procentul celor egocentrici. De asemenea de mare folos ar fi măsurătorile care stabilesc

proporţia supranormalilor, normalilor şi subnormalilor în colectivul românesc. Nu avem nici de unele, nici de altele. Singurele date statistice pe care le avem şi le putem folosi pentru scopul nostru sunt datele privitoare la raportul dintre numărul elevilor care se înscriu în şcoli şi numărul elevilor care absolvă şcoala. Acest raport este uimitor. Interpretarea lui ne duce la constatarea că sufletul românesc, într-o chestiune aşa de serioasă cum este aceea a educaţiei, se manifestă într-un mod excesiv de subiectiv. Cea mai mică greutate ivită în calea educaţiei este motiv de întrerupere. Marea majoritate a elevilor noştri nu ajung să practice carierele pe care le indică titulatura şcolilor în care ei au pornit să se înscrie, ci practică ceea ce improvizaţia le-a dăruit.

Aceasta se poate vedea din următoarele date statistice pe care le împrumutăm din cartea d-lui Iosif I. Gabrea: *Şcoala românească, structura şi politica ei*, 1931-1932; Tipografia Torouţiu, Bucureşti.

Rămânerea pe drum, adică părăsirea şcolii înainte de absolvire, începe de la învăţământul primar. În cel rural mai mult decât în cel urban.

Între anii 1921/1932 au fost înscrişi în medie anuală în şcolile rurale (şcolile au fost 11 104 în 1921/1922 şi 13 777 în 1931/1932) un număr de elevi între 1 245 914 şi 1 795 037. Am avut astfel în timpul acestor zece ani un număr de aproximativ 16 000 000 înscrişi. Dintre aceştia au absolvit aproximativ numai 730 000. În medie anuală 70 000. Pentru aceşti 70 000 absolvenţi anuali, am întreţinut în medie anuală 25 000 de învăţători.

În şcolile urbane, situaţia este ceva mai bună, dar fără să se depărteze prea mult. Aici, în aceiaşi ani, am avut 2 270 000 elevi înscrişi, dintre care au absolvit 174 000. Aceste şcoli sunt în număr de aproximativ 1 000 şi au peste 3 500 învăţători.

Şcolile primare însă nu prepară pentru cariere practice, ci ele dau o cultură elementară. Asupra lor nu trebuie insistat. Totuşi disproporţia dintre numărul elevilor înscrişi şi cel al elevilor absolvenţi este o indicaţie preţioasă chiar mărginită la şcoala primară. Improvizaţia începe de jos.

Dăm, după acelaşi autor, datele statistice asupra aceluiaşi raport, constatat la şcolile celelalte: secundare, normale, profesionale, superioare etc.

În cursul anilor 1921/1932, au fost înscrişi în şcoala secundară de stat (şcoli medii, gimnazii, licee de băieţi şi fete) un număr de 1 243 911 elevi. Au absolvit în cursul acestor ani aproximativ numai 95 000.

La învăţământul secundar particular, acelaşi raport: 1 395 918 înscrişi, 107 250 absolvenţi.

Am socotit la învăţământul secundar, ca absolvenţi, pe elevii care au terminat ultima clasă de liceu, iar nu pe bacalaureaţi, căci dacă ar fi fost să considerăm pe bacalaureaţi, disproporţia ar fi fost mai mare. Din absolvenţii ultimei clase care se prezintă la bacalaureat reuşesc de abia jumătate.

Să urmărim datele statistice mai departe, şi anume la şcolile care se leagă direct cu carierele practice. Situaţia nu devine mai bună.

La şcolile normale de învăţători şi învăţătoare, care sunt şcoli de specializare profesională, s-au înscris în cursul anilor 1921/1932 un număr de 238 654 de elevi. Au absolvit cu diplomă 29 748.

În seminariile teologice, şcoli de pură pregătire profesională, s-au înscris, în cursul aceloraşi ani, 49 812 elevi şi au absolvit cu diplomă 4 860.

La liceele militare, în aceiaşi ani: 20 612 înscrişi; 3 238, absolvenţi.

În învăţământul profesional şi menajer pentru fete, s-au înscris în cursul anilor 1921/1932 un număr de 119 373 eleve; au absolvit 7 587.

În învăţământul comercial, s-au înscris în cursul anilor 1921/1932, la şcolile de stat, un număr de 204 066 de elevi; au absolvit: 30 712.

În învăţământul meseriilor, pe aceeaşi perioadă, s-au înscris 142 053 elevi; au absolvit 18 431, adică în medie câte 1 800-2 000 de absolvenţi pe an, la un număr cam tot atât de profesori. Câţi profesori atâţi absolvenţi au dat şcolile noastre comerciale între anii 1921-1932.

În sfârşit, în învăţământul superior, universitar şi tehnic, disproporţia este catastrofală, că aici ar fi de presupus că situaţia n-are să mai fie aceeaşi. Un tânăr ajuns să se înscrie într-o facultate de drept, de ştiinţă, de medicină, de litere etc., sau într-o şcoală politehnică, sau într-o academie de înalte ştiinţe comerciale, se presupune că nu mai merge la întâmplare; el candidează la o carieră bine definită, în vederea căreia a fost selecţionat prin şcolile prin care a trecut până aici şi vrea o carieră pentru care se simte cu tragere de inimă.

Cu toate acestea situaţia este aceeaşi.

La Facultatea de Drept au fost înscrişi, în perioada anilor 1921/1932, un număr de 122 035 de studenţi. Au ieşit licenţiaţi: 8 673.

În aceeaşi perioadă, la Facultatea de Ştiinţe, s-au înscris 40 620 şi au ieşit licenţiaţi 2 875.

La Facultatea de Medicină: înscrişi 31 759, iar absolvenţi doctori 3 852.

La Facultatea de Litere, 58 353 înscrişi; 5 232 licenţiaţi.

La şcolile superioare politehnice, în aceeaşi perioadă de ani, 11 579 înscrişi; 1 588 absolvenţi.

La Academia de Înalte Studii Comerciale din Bucureşti, găsim în studiul domnului C. Kiriţescu *Problema educaţiei dirijate* (Institutul Social Român, 1937) următoarele date pentru ultimii ani (1930-1934):

media anuală: 3 400 înscrişi şi 250 licenţiaţi. La Cluj, faţă de 931 înscrişi, în 1934, numai 42 licenţiaţi.

În cauzele care produc această disproporţie dintre numărul celor înscrişi şi numărul celor absolvenţi, este logic să enumerăm cazurile de mortalitate, precum şi dificultăţile economice pe care elevii au avut să le învingă în susţinerea lor la şcoală; totuşi, oricât de mare ar fi partea ce se cuvine acestor cauze, rămâne destul de importantă partea ce se cuvine a fi atribuită dispoziţiilor înnăscute, sau provocate de înnoirea organizării statului, în sufletul românesc. În preocupările acestui suflet, constatăm că alegerea unei cariere joacă un rol puţin important. Această constatare se explică prin nepotrivirea dintre sufletul românesc şi sufletul burghez. Sufletul românesc se adaptează la instituţiile statului său, instituţii imitate după acelea ale popoarelor din Apus, numai prin atitudini subiective şi improvizate. El nu trăieşte în spiritualitatea sa proprie.

V

Sufletului românesc i s-au mai atribuit încă alte multe caracteristici. S-a spus că este *nedisciplinat* în ceea ce priveşte munca pe terenul economic. Pe când celelalte popoare din Apus păstrează muncii un ritm regulat, ca de ceasornic, poporul român cunoaşte munca *dezordonată*, sub formă mai mult de joc. Românul nu munceşte metodic, ci în *salturi*; are lungi perioade de odihnă, iar la nevoie dă pe brânci şi face muncă de sclav. Apoi, ca de o altă caracteristică a sufletului românesc, s-a vorbit de *lipsa spiritului comercial*. Marea majoritate a populaţiei de sat, în România, nu ştie valora lucrurile după valoarea lor de

schimb, ci numai după valoarea lor subiectivă de uz. Un ţăran român vinde aproape pe nimic produsele pe care le are în cantitate mare şi dă un preţ disproporţionat de mare pentru marfa de care are absolută nevoie. De asemenea este cheltuitor cu timpul, într-o măsură cum nu sunt popoarele din Apus. Timpul este pentru român orice, numai monedă nu. La târg stă şi se tocmeşte ceasuri întregi pentru un lucru de nimic. Tot aşa la petrecere, pierde zile şi nopţi întregi.

Pe lângă aceste caracteristici, care sunt defavorabile, i se mai atribuie sufletului românesc multe altele, favorabile. Se spune despre el că este *primitor, tolerant, iubitor de dreptate, religios*.

Problema cea mare a cunoaşterii sufletului românesc nu stă însă în enumerarea de însuşiri şi defecte. Enumerarea nu dă caracterizarea totală şi esenţială pe care o urmărim. O asemenea caracterizare vine numai după ce ne dăm seama de *funcţiunea pe care o au aceste însuşiri şi defecte în unitatea sufletească a poporului român*. Care este finalitatea spirituală a acestei unităţi sufleteşti? Este această finalitate înrudită cu aceea a popoarelor burgheze, atunci judecarea însuşirilor şi defectelor se va face într-un fel; este însă această finalitate deosebită, poporul român aparţine unui tip de finalitate spirituală deosebit de acela al popoarelor din Apusul european, atunci judecarea însuşirilor şi defectelor se va face într-alt fel. Ceea ce apare ca însuşire sau defect în primul caz, apare în cazul al doilea diferit. Fiecare tip de finalitate spirituală se serveşte de mijloacele sale proprii. Nu tot ce avantajează spiritul burghez este însuşire în sine, pentru orice popor de pe lume; ci numai pentru popoarele care sunt de la natură croite pe spiritul burghez. Acelea care sunt de la natură de un tip diferit vor judeca în practica vieţii lor însuşirile burgheze ca tot atâtea defecte. Prin urmare, totul depinde de criteriul

pe care îl impune finalitatea spirituală a poporului. Că în mijlocul fiecărui popor se poate găsi o minoritate de indivizi adaptabilă orişicărei finalităţi spirituale, aceasta nu constituie un argument contra afirmaţiei noastre. O absolută identitate de structură sufletească nu există niciodată între toţi indivizii unui popor. Tipul finalităţii spirituale este hotărât de majoritate. Minoritatea, ea însăşi, nu are interes să-şi impună finalitatea sa deosebită, fiindcă atunci ea pune în pericol viitorul poporului întreg, prin urmare şi viitorul său propriu. Numai poporul care găseşte în finalitatea sa spirituală condiţii prielnice pentru munca şi dezvoltarea sufletească a majorităţii membrilor săi, numai acela este sigur de viitor. Poporul cu o finalitate spirituală corcită din diferite tipuri este un popor pierdut pentru istoria omenirii.

Iată dar marea problemă, aş zice tragedia, dacă nu mi-ar fi teamă că se va abuza de acest cuvânt -, pe care o ridică cunoaşterea sufletului românesc. La care tip de finalitate spirituală, sau pe scurt: la care tip de cultură aparţine sufletul poporului român?

Cei care s-au ocupat până acum de chestiuni care veneau în legătură cu psihologia poporului român au evitat să răspundă direct la această întrebare, dar au adoptat o părere în mod tacit. Ei au considerat că sufletul poporului român, dacă nu aparţine în mod lămurit, prin manifestările sale, la tipul popoarelor apusene, trebuie totuşi să aparţină acestui tip, căci... idealul culturii omeneşti nu este altul decât cel reprezentat prin acest tip.

Este însă timpul, credem noi, ca această întrebare să se pună în mod deschis şi să i se dea un răspuns obiectiv, aşa cum se cuvine în marginile ştiinţei, „fără ură şi fără părtinire”.

Acest răspuns nu trebuie grăbit. Este încă prea devreme dacă el va veni peste zece ani. Căci pentru un

asemenea răspuns nu au valoare dorinţele noastre, ci au valoare documentele şi raţionamentele ştiinţifice.

Problema tipului căruia îi aparţine sufletul românesc nu trebuie apoi să fie complicată cu întrebarea: care tip de cultură este superior sau inferior? Nu este vorba să alegem ce este de preferat, ci să stabilim ce este real şi adevărat. De altminteri, un tip de cultură, sau cum s-ar zice mai precis, un tip de finalitate spirituală nu este, prin structura sa proprie, superior sau inferior, ci este prin potrivirea pe care el o are cu natura sufletească a poporului. Acelaşi tip de cultură ridică sau prăbuşeşte un popor, după acordul sau dezacordul în care el stă cu sufletul său. Marele Imperiu Britanic s-a ridicat şi se susţine prin virtuţile spirituale ale burgheziei; aceleaşi virtuţi însă s-au arătat slabe pentru a susţine alte imperii. De aceea, în Europa de astăzi, tipul de cultură care se sprijină pe virtuţile burgheze este supus la o aspră critică şi se vorbeşte chiar de declinul lui.

VI

Problema pe care o pune psihologia poporului român, socotim, că la începutul cercetărilor pornite pentru a-i afla soluţionarea, trebuie să nu fie complicată cu discuţii filosofice asupra definiţiei culturii în genere şi asupra clasificării tipurilor de cultură. Tipul de cultură, pe care sufletul poporului nostru a râvnit să-l realizeze, îl avem înaintea noastră, bine caracterizat. Este tipul culturii europene occidentale. Spiritualitatea care insuflă acest tip este iarăşi destul de bine cunoscută. În special este bine cunoscută finalitatea acestei spiritualităţi, care pe terenul vieţii politice, economice şi sociale poartă denumirea de spirit burghez. Să mărginim

cercetarea noastră, deocamdată, la examinarea manifestărilor sufleteşti ale poporului nostru în lumina criteriului pe care îl impune spiritul burghez. Să ne întrebăm, prin urmare, nu la ce tip de cultură aparţinem noi românii, întrebare la care este greu să răspundem cu mijloacele ştiinţifice pe care le avem astăzi la dispoziţie, ci să ne punem întrebări mai modeste, şi anume: există un acord între caracterele sufleteşti ale poporului român, atât cât cunoaştem din acest caracter şi spiritul burghez? Din experienţa pe care o avem până acum, putem afirma oare că spiritul burghez oferă poporului român (majorităţii lui, bineînţeles) condiţii prielnice pentru asigurarea viitorului? Să răspundem deocamdată la aceste întrebări, iar pe celelalte, mai pretenţioase, să le lăsăm în sarcina viitorimii.

Pentru a înlesni găsirea unui acord, sau a unui dezacord între sufletul poporului român şi spiritul burghez, să ne recapitulăm pe scurt tendinţele acestuia din urmă. Spiritul burghez aduce pe terenul vieţii politice: sentimentul de supunere faţă de opinia majorităţii şi, mai presus de toate, respectul faţă de obligaţiile liber contractate. Nu există comerţ, şi pentru burghez comerţul este pe prima linie, unde nu este ţinere de angajamente. Pe terenul vieţii economice, spiritul burghez face din libera concurenţă un judecător suprem la împărţirea beneficiilor. Cine reuşeşte în concurenţă are drept la beneficii. Cine este învins în concurenţă nu are drept să invoce originea sa de familie sau originea sa etnică. Lupta se dă între indivizi cu drepturi egale. Pe terenul vieţii sociale, spiritul burghez face din iniţiativa individuală suprema virtute a progresului. Pentru a păstra cultul acestei virtuţi, el face din proprietatea individuală un fundament al societăţii. În rezumat aşadar: supunere la opinia majorităţii şi respect pentru obligaţiile contractate;

concurenţă liberă între indivizi egali; cultivarea iniţiativei individuale prin asigurarea proprietăţii individuale.

Să vedem acordul acestui spirit burghez cu sufletul poporului nostru.

Pe terenul vieţii politice acordul este foarte vag. La noi este un fapt recunoscut că legile, care sunt obligaţii contractate prin reprezentanţii majorităţilor cetăţeneşti, nu se respectă. Nu se respectă nici de cei care le fac, nici de cei pentru care se fac.

În principiu, s-ar putea zice că nerespectarea legilor, acolo unde se constată, este datorită educaţiei cetăţeneşti necomplete. Acesta nu este cazul la noi. La noi, nerespectarea legilor este o manifestare directă a individualismului subiectiv. Românul consideră nerespectarea legii ca un titlu de mărire şi de putere.

Pe terenul vieţii economice acordul este şi mai vag. Libera concurenţă nu este câtuşi de puţin intrată în moravurile poporului nostru. Românul cere beneficii pe baza dovezii că este român. În nici o altă ţară nu se respectă aşa des expresiile: fiu al poporului, fiu al ţării... Sunt fiu al ţării, deci trebuie să am o parte la beneficii. Vechiul descendent al răzeşilor, ca unul ce are în sânge milenara aşezare a satului pe spiţele de rudenie, îşi cere dreptul ce i se cuvine la moştenire.

Nici pentru viitor să nu ne facem iluzii, în ceea ce priveşte adaptarea sufletului românesc la libera concurenţă. Subiectivitatea caracteristică acestui suflet se va împotrivi întotdeauna.

Pe terenul vieţii sociale, aici unde se produc, în ţările din Apus, cele mai semnificative manifestări ale spiritului burghez, acordul este cu desăvârşire inexistent. Gestul iniţiativei individuale, în scopul de a susţine progresul social prin întreprinderi riscate şi prin invenţii, este cel mai plăpând vlăstar al sufletului românesc. În decurs de aproape un secol, cu toate stăruinţele, şcoala nu l-a putut fortifica. Şcoala

românească, organizată după programele şcolii burgheze din Apus, a voit să formeze cetăţeni de iniţiativă, care prin muncă îndârjită să creeze un comerţ şi o industrie naţională. Ea a ajuns la ceva just contrariu. Sufletul tinerimii şcolare româneşti din zilele noastre (1937) stă într-un complet dezacord cu spiritul burghez pe acest teren. În loc de o muncă individuală, pornită din spirit de iniţiativă, aşa cum cere burghezia apuseană, idealul tinerimii noastre şcolare, de toate gradele, merge într-o direcţie opusă. Tinerimea noastră nu fuge de muncă, dar vrea o muncă în condiţii speciale; vrea o muncă fără liberă concurenţă, care să se răsplătească nu după produsul ei, ci după intenţiile muncitorului. Tinerimea noastră, în contra spiritului burghez, care-l consideră pe om ca o forţă salariată anonimă, vrea dimpotrivă să facă din omul muncitor un membru al marii familii naţionaliste române ortodoxe, căreia Dumnezeu i-a hărăzit pe vecii vecilor să muncească pe pământul pe care locuieşte. De aceea în programul de reforme al tinerimii noastre nu se găsesc revendicări realizabile pe planul obişnuit al măsurilor legislative, ci se găsesc revendicări care cer transformări radicale, într-un timp incalculabil. Tinerimea noastră vrea o nouă Românie. Pe câtă vreme această nouă Românie este nerealizată, ea se crede furată de un patrimoniu legitim şi, prin urmare, se crede nedreptăţită.

Atitudini analoage cu aceea a tinerimii şcolare române întâlnim şi la alte popoare. La ruşi, în secolul al 19-lea, şi la germani, în mai multe rânduri. Totuşi nu cu aceeaşi semnificaţie. Ceea ce este semnificativ la români este împrejurarea că atitudinea tinerimii este datorită corpului didactic chiar al şcolilor în care această tinerime a fost crescută şi pe care statul le-a organizat în spirit burghez. Adică statul român a impus şcolilor sale, prin programe, spiritul burghez, dar acest spirit a

fost trădat de însuşi corpul lor didactic. Sub mantaua naţionalismului, membrii acestui corp didactic au strecurat în inima tineretului tendinţe antiburgheze.[1] Unii prin propagandă directă, alţii prin toleranţă pasivă. Mentalitatea tinerimii noastre nu este un accident romantic, ci o fatalitate ereditară.

VII

Aceste consideraţii le-am expus în diferite scrieri, începând cu *Cultura română şi politicianismul*, apărută pentru prima oară în anul 1904. Am avut însă neprevederea să asociez în scrierile de până acum, la spiritul burghez, politica liberală, ceea ce a atras după sine o confuzie regretabilă. Mulţi cititori au interpretat cele scrise de mine ca o critică la adresa partidului politic liberal român şi ca o pledoarie în favoarea partidelor conservatoare. În fapt, nu făceam o greşeală de raţionament, fiindcă spiritul liberal şi spiritul burghez merg împreună din punctul de vedere al idealului lor politic şi economic, totuşi făceam o mare greşeală de

---

[1] Sunt caracteristice, în această privinţă, cuvintele cu care profesorul N. Iorga, unul din cei mai iluştri membri ai corpului didactic român, sfârşeşte conferinţa sa, ţinută în seminarul de limbi romanice, de sub direcţiunea lui Ernst Gamillscheg, la Universitatea din Berlin; conferinţă făcută tocmai asupra sufletului românesc: „Der neue (rumänische) Staat aber... wartet auf die Stunde einer, hoffen wir nicht allzu fernen Uebersetzung ins Rumänische. In jenem, von mir als Politiker seit langem heiss ersehnten Augenblicke, wird in höherer Form der vollständige Organismus der patriarchalischen Zeit zu neuem Leben für wirklich fruchtbare Taten wiederer stehen". (*Rumänische Seele*, von prof. N. Iorga. Jena u. Leipzig, 1933).

metodă, amestecând consideraţii privitoare la interese vremelnice de politică cu consideraţii care priveau o mare problemă de *cultură românească*. Greşita interpretare, prin urmare, s-a produs din vina mea. Acum, în studiul de faţă, las la o parte tot ce ar putea atinge interesele actuale ale partidului politic liberal şi pun, ca o problemă de sine stătătoare, problema cea mare a *finalităţii spirituale* româneşti, în forma ei cea mai restrânsă pentru moment: este sufletul poporului român în acord sau în dezacord cu sufletul burghez?

De soluţia pe care oamenii de ştiinţă vor da-o acestei probleme depinde orientarea noastră politică şi culturală în viitor.

Suntem noi, românii, înrudiţi sufleteşte cu burghezia occidentală, atunci ceea ce ne rămâne de făcut este să aplicăm principiile lor politice şi economice, în mod sincer, înlăturând, pedepsind chiar cu brutalitate toate apucăturile care ne depărtează; vom fi burghezi sinceri, nu de paradă.

Suntem noi, românii, dimpotrivă, străini sufleteşte de burghezii occidentali, atunci ceea ce ne rămâne de făcut este ca, înainte de a copia legi şi instituţii burgheze, să începem prin a ne studia pe noi înşine, ca să vedem cine suntem şi ce putem.

Ruşine nu este pentru poporul care se ştie deosebit sufleteşte de popoare glorioase şi puternice, dar este ruşine pentru poporul care n-are curajul să-şi cunoască firea şi destinul.

SUFLETUL NEAMULUI NOSTRU. CALITĂŢI BUNE ŞI DEFECTE*

Dacă pe seama unui neam ar fi să punem toate calităţile bune şi toate defectele pe care le prezintă acei care îl constituie, şi nu numai acei din prezent, ci şi acei din trecut, căci drept este că toţi aceştia constituie laolaltă un neam, atunci sufletul neamului nostru ar fi cel mai variat mozaic din câte se pot imagina. Nu este calitate bună care să nu fi împodobit vreodată sufletul unui român, precum nu este defect care să nu fi fost sau să nu fie, când şi când, în acelaşi suflet: totalizarea calităţilor şi defectelor ar fi o împieticărire fără sfârşit. Dar sufletul unui neam nu este o simplă totalizare de peticării sufleteşti, ci este el însuşi o unitate care trăieşte de sine prin armonia funcţiunilor sale, întocmai cum trăieşte şi sufletul fiecărui individ în parte. Sufletul neamului nostru s-a format ca o rezultantă din sufletele românilor care au trăit şi trăiesc; el îşi are firea sa proprie, pe care o putem explica din sufletele

---

* *Sufletul neamului nostru. Calităţi bune şi defecte*, Ed. „Lumen", Bucureşti, f.d. 23 p. Menţionăm că ideile de bază ale acestei conferinţe (ţinută la Ateneul din Bucureşti în ziua de 21 februarie 1910) se regăsesc (bineînţeles, la un alt nivel de argumentare!) şi în alte scrieri şi articole (texte ale unor conferinţe), îndeosebi în lucrarea, intitulată semnificativ, *Cultura română şi politicianismul* (Bucureşti, Librăria Socec & Co, 1904.)

românilor, dar pe care nu o putem confunda cu firea vreunuia dintre aceştia. El este în fiecare din noi, şi cu toate acestea este în afară de noi: noi îi împrumutăm viaţa organică, el ne dă continuitatea şi durata istorică; el este chipul în care ne întrupăm pentru ochii altor neamuri.

Cum însă să deosebim şi să caracterizăm un aşa suflet, care este în noi şi totuşi trăieşte în afară de noi? Pe vecinul de lângă tine îl vezi şi îl judeci după faptele sale şi totuşi este aşa de greu să ştii ce suflet are! Este crud şi merge la biserică; este mincinos şi pe buzele lui numai legea şi adevărul! Adeseori o viaţă întreagă trăieşti cu el alături şi tot nu ajungi să-l cunoşti sufleteşte! Dar să mai cunoşti sufletul unui neam întreg, din care tu însuţi faci parte! Cum ai să te ridici peste amărăciunile tale personale pentru a vedea şi calităţi în afară de defecte? Cum ai să te ridici peste amorul propriu, pentru a vedea şi defecte în afară de calităţi?

Multe greutăţi sunt, negreşit. Cu ce le poţi înlătura şi până la ce măsură? Cu puţine ajutoare şi până la o mică măsură. Le poţi înlătura cu ajutorul experienţei altora, experienţă tradusă în proverbe şi zicători populare; cu ajutorul experienţei tale proprii şi cu ajutorul ştiinţei teoretice, ştiinţă sprijinită pe observarea comparată a altor neamuri. Până la ce măsură? Până la o măsură foarte modestă. Drumul pe care pleci este puţin bătut; toţi te bănuiesc şi călăuză nu ai decât iubirea ta de adevăr...

Cunoaşterea sufletului unui neam, cu dezvăluirea calităţilor şi defectelor acestuia, nu este o operă de patriotism, ci este o serioasă operă de ştiinţă. Această cunoaştere trebuie să o stabileşti cu aceeaşi obiectivitate cu care stabileşti orişice altă cunoştinţă despre lumea fizică. Intenţia bună ce vei fi având de a-ţi preamări neamul nu are ce căuta aici. Cu atât mai mult nu are ce căuta aici nici intenţia cealaltă, de a-ţi

micşora neamul. După ce conştiinţa obiectivă este stabilită, patriotismul poate să intervină; căci el ajută să se traducă în faptă ceea ce raţiunea ţi-a impus ca o concluzie logică. Întâi lumina minţii şi pe urmă focul aprins al patriotismului. La un drum pe întuneric, de altminteri, un foc, oricât de aprins ar fi el, nu poate decât să te călăuzească; de luminat te luminează faza stelei care scânteie în lumea cea rece a albastrului ceresc.

I

Nu este ţară în hotarele lumii civilizate în care „gura lumii", „gura satului" să aibă mai multă trecere ca în ţara noastră! Cele mai multe din convingerile noastre sunt întemeiate pe „zvonul public" şi numai foarte puţine pe dovezile adunate de noi personal. Se zice „lumea zice"; şi dacă „lumea zice", românul, individual luat, pare că înţelege că tot aşa trebuie să zică şi el. Mai ales în lumea ţărănească „gura satului" este obârşia tuturor convingerilor. În „gura satului" se revarsă, negreşit, gura lui Ion, gura lui Gheorghe, gura lui Petre şi a altora, dar o dată ce acestea sunt vărsate, individualitatea lor s-a şters: „gura satului" contopeşte pe toţi ţăranii laolaltă, în acelaşi vad sufletesc. Şi tot aşa şi la oraş, opinii personale foarte puţine. „Ce zice lumea", „ce zice partidul", „ce zice stăpânirea"... dar foarte rar ce zic Ion şi Gheorghe. Ce zic Ion şi Gheorghe? Dar dacă Ion este în partidul liberal, trebuie să zică ce zic liberalii! Şi dacă Gheorghe este în partidul conservator, trebuie să zică ce zic şi conservatorii! Mai poate fi discuţie? Indiferent de chestiunea în care cineva este chemat să zică ceva: fie în politică, fie în ştiinţă, fie şi

în literatură, părerea de grup primează asupra celei individuale. Fiecare grup îşi are părerea sa în bloc, căreia toţi i se supun întocmai cum şi la turmele de oi este un clopot la al cărui sunet se adună toate oile laolaltă. Când un român stă la îndoială fiţi siguri că el nu stă fiindcă are o convingere personală de apărat, ci fiindcă nu ştie încă de partea cărui grup să se dea. Să meargă după cum bate vântul din dreapta sau după cum bate cel din stânga? Iată suprema lui nelinişte. Pentru risipirea acestei nelinişti, sforţarea românului se îndreaptă în afară, ca să prindă cu urechea mai bine zvonul cel din urmă; mai niciodată sforţarea nu merge înăuntru, spre forul conştiinţei.

Omul de caracter, la români, nu este acela care este consecvent cu sine însuşi, ci acel care n-a ieşit din cuvântul grupului, adică acela care a urmat totdeauna clopotul turmei. De consecvenţa cu sine însuşi a grupului cine se întreabă? Nu este vorba *cum* sună clopotul, ci *dacă* sună; a sunat, ai fost prezent, şi eşti român, atunci eşti om de caracter.

Nu este ţară cu oameni mai curajoşi ca ţara noastră românească. Românii sunt eroi, dar cu deosebire când sunt în grup. În front, la război; în ceată, la revoltă; în cârd, la vânătoare... curajul românului nu are pereche. Iureşurile de la asaltul Griviţei au rămas legendare; şi tot aşa, tind să devină legendare atacurile îndrăzneţe din primăvara anului 1907. Dar românul izolat este blând ca mielul. Când îi bate cineva din picior, el tace. Aşa a tăcut şi tace în faţa celei dintâi ciocoroade, dacă o vede îmbrăcată alt fel ca el. „Capul plecat sabia nu-l taie". De aceea, la oricine care arată sabia, el se pleacă. Când simte însă cotul tovarăşului, adică atunci când este în ceată, atunci, de îndată el se ridică: şi atunci fereşte, Doamne, pe oricine de dânsul, căci este repede la mânie.

Românul, ca soldat, este un element excelent, neîntrecut. Armatele româneşti n-au cunoscut niciodată frica propagată prin contagiune. Dar cu toate acestea, în timpul de pace armata românească prezintă un număr, relativ mare, de dezertori. Recrutarea la armată este pentru cei mai mulţi o pacoste. Elevii cei mai leneşi învaţă carte numai să-şi scurteze termenul de militărie.

Dar absolut fără pereche este curajul românului în exprimarea opiniilor, dacă exprimarea el o face în numele grupului, ca redactor de jurnal bunăoară! Eşti din acelaşi grup cu dânsul, atunci lauda lui pentru tine nu mai are margini; eşti din celălalt grup, atunci ocara lui nu mai are margini! Iată un redactor curajos în tot cazul, îţi zici! Ei bine, te înşeli. E curajos numai ca mandatar al grupului. Vorbeşte cu el între patru ochi şi vei constata că nu-şi aduce bine aminte de ce a scris. Între patru ochi opinia lui este chiar că toţi românii sunt buni şi patrioţi...

Dar şi religios este românul. De ochii satului însă; cam tot din aceeaşi cauză este şi naţionalist. Cu religia merge până la evlavie. Se poate ca el să uite pe Dumnezeul părinţilor săi, pe Atotputernicul şi Izbăvitorul...? O aşa uitare este cu neputinţă, mai ales, că el nici n-a avut încă ocazia să înveţe cine este acest Dumnezeu. Atotputernic şi Izbăvitor! Şi ce n-ai învăţat nu poţi să uiţi; acesta este un adevăr prea ştiut. Românul este religios, dar pe câtă vreme vede pe toată lumea că este religioasă. Rar excepţii la care religiozitatea să fie pornită din fundul inimii, de acolo de unde porneşte şi sentimentul personalităţii...

Tot aşa se petrece şi cu naţionalismul lui. Tot românul face paradă cu sentimentele sale naţionaliste. Dar numai până la faptă. Fapta fiind a fiecăruia, adică individuală, cu ea încetează şi naţionalismul. Dă-i unui român în mână toiagul apostolatului ca să predice naţionalismul... pentru alţii, şi el este imediat gata de

drum. Va predica peste tot locul sfânta cauză a naţionalismului; va conjura pe toţi semenii săi să se trezească din amorţire şi să-şi cultive inima şi mintea cu sentimente şi idei naţionale; va fi cel mai aprig sfătuitor de bine. Dar până la fapte. Pune pe acelaşi român să facă o muncă anumită cu temei, şi atunci lucrurile se schimbă. Dacă este profesor, cu neputinţă să-l faci să rămână la catedra sa; dacă este meseriaş, la meseria sa; dacă este agricultor, la ogorul său... Fiecare se codeşte să înceapă munca specială a profesiunii sale până ce mai întâi nu-i ştie pe toţi românii treziţi la naţionalism, şi pe toţi gata să înceapă munca cea serioasă. Ca să înceapă unul după altul, nu-i vine nimănui în minte. Lasă să începem cu toţii. Să ne ştim întâi cu toţii naţionalişti, pe urmă vom începe şi cu fapte... Negreşit la începerea cu fapte sunt mai multe dificultăţi de biruit ca la începerea cu vorba; dar deocamdată scapă fiecare de muncă. Şi aşa, suntem naţionalişti. Un profesor care îşi face datoria în mod conştiincios, un meseriaş priceput, un agricultor harnic, dacă nu fac paradă de naţionalism, nu sunt naţionalişti; în schimb toţi pierde-vară, care muncesc pe apucate şi când au gust, dacă fac paradă de naţionalism sunt naţionalişti. Pe aceştia din urmă îi „ştie lumea", mă rog, că sunt naţionalişti, pe când pe ceilalţi nu; şi lucru important este nu să-ţi faci datoria de cetăţean, ci să te ştie lumea că eşti naţionalist...

Se apucă românul cu greu de câte ceva, dar de lăsat se lasă uşor, zice proverbul. Mai exact ar fi însă să se zică: sub influenţa mulţimii românul se apucă de orice, dar când este să execute prin faptă individuală lucrul de care s-a apucat, atunci se lasă de el foarte uşor. Nu este iniţiativă pe care să nu o ia românul în grup! Să facem o şcoală? Să facem şi două. Să facem o societate cu scopul acesta şi acesta? Să facem şi mai multe! Să contribuim pentru a asigura mersul acestei

şi acestei instituţii? De ce nu? Să contribuim. Dar când vine rândul fiecăruia să pună în execuţie hotărârea luată în grup, atunci fiecare amână pe mâine, sau se face nevăzut. Când se adună din nou grupul, atunci încep recriminările şi noile hotărâri. Este ruşine, domnilor, trebuie să începem odată! Patria îşi are ochii îndreptaţi asupra noastră! Ne privesc străinii, râd străinii. Să ne punem pe lucru. A doua zi aceeaşi indiferenţă. În grup, şi ca grup, fiecare se judecă sever, foarte sever; în parte, individual, fiecare se judecă foarte indulgent. Lasă să înceapă ceilalţi, ca să nu rămân eu singurul păcălit! Apoi ce sunt eu ca să îndrept lumea! Iată *ultima ratio* care împiedică activitatea fiecăruia.

Omul, care îşi are atenţia îndreptată asupra activităţii sale personale şi ştie să preţuiască virtuţile din care izvorăşte această activitate, aşteaptă foarte puţin de la politică. Politica nu poate să reformeze adâncul sufletesc al unei societăţi, ci ea se mărgineşte la schimbările de la suprafaţă. O lege politică bună sporeşte numai posibilitatea faptelor bune, dar nu dă şi motivarea acestor fapte; motivarea vine din sufletul individual. Din bogăţia acestui suflet individual răsar toate bunurile sociale: legile, moravurile, ştiinţa, arta şi toată cultura societăţii. Fără el, nimic nu se produce; cum fără sămânţă nu poate răsări nici firul de iarbă, cu toate că atmosfera dimprejurul lui ar fi în condiţiile cele mai prielnice. Politica reglementează numai condiţiile externe ale vieţii sociale, sămânţa faptelor sociale însă stă în sufletul fiecărui cetăţean. Fără calitatea acestei seminţe, nici un progres nu este cu putinţă – oricâte legi politice s-ar face...

Dar unde atenţia nu este îndreptată asupra activităţii personale, şi unde lipseşte conştiinţa valorii sufletului individual, acolo este natural să stăpânească politica. De aceea românul este pasionat pentru politică. Pentru el politica este ca o baghetă magică prin care totul se

poate transforma; fericirea neamului întreg, ca şi fericirea sa personală pot fi aduse prin politică. „Dacă aş fi eu la guvern", „dacă aş face eu legea", cum s-ar mai îndrepta lucrurile! Pentru români lucrurile nu se pot îndrepta decât prin lege. Fiecare dintre noi are ca supremă ambiţie să facă cel puţin o lege. Activitatea sa proprie nu este unul să o ştie dirija cum trebuie; dar fiecare totuşi vrea să facă o lege prin care să dirijeze activitatea tuturor. Toţi aşteaptă mântuirea de la acţiunea poporului întreg. „Iată ce trebuie să facem noi, românii"; „iată cum este mai bine pentru neamul nostru"; şi niciodată: „iată ce trebuie să fac eu, Ion sau Gheorghe", „iată ce este bine pentru activitatea mea". Când românul se desparte de grup şi se priveşte ca persoană aparte, atunci este totdeauna consumator; ca producător, niciodată nu are acest curaj. Când este consumator, atunci el, bineînţeles, ca toată lumea vieţuitoare, este individualist; dar ca producător de bunuri, el aşteaptă totdeauna să vadă ce fac alţii pentru ca să înceapă şi dânsul. Dacă nimeni nu începe, nu începe nici dânsul. Cele mai energice sfaturi nu reuşesc să-i clatine rutina şi să-l îndrepte spre întreprinderi individuale.

Şi totuşi răsar din când în când şi întreprinderi individuale! Sunt câţiva industriaşi români, câţiva capitalişti întreprinzători români... Sunt negreşit, dar cu un suflet cu totul special, adică cu totul deosebit de sufletul unui industriaş sau al unui capitalist din ţările apusene. Sufletul industriaşului de aiurea este stăpânit de frigurile muncii şi de riscul luptei; în sufletul industriaşului român găsim desfăşându-se abilitatea politicianului. Profitul capitalistului român provine, de cele mai multe ori, din măiestria cu care acesta îşi aserveşte bugetul statului. Capitalistul român nu are niciodată încredere în forţele lui individuale, ci, ca şi cel mai sărac dintre compatrioţii săi, el se bizuie pe protecţia statului, exclusiv pe protecţia statului.

Profesiunea care atrage mai mult pe român este aceea care nu-i prea departe de mulţime. Lui îi place să se simtă în mijlocul mulţimii, să vorbească şi să se ajute cu mulţimea. Specularea forţelor naturii prin industrie şi comerţ, el o întreprinde numai în cazul cel rău, adică dacă nu poate fi funcţionar, avocat sau politician. Când are talent, el rămâne la avocatură şi la politicianism, adică la specularea concetăţenilor săi. În această din urmă profesiune, sufletul românului câştigă o energie neîntrecută. Cel mai anonim dintre anonimi, intrat în politică, devine dintr-o dată „om mare". Şi cum toţi românii au râvna să ajute şi să îndrume neamul, ţara este copleşită de „oameni mari". Nu mai ştie neamul pe cine să urmeze. Mare a devenit şi Ion, mare a devenit şi Gheorghe, mare a devenit şi Petre... S-a zăpăcit aproape tot neamul, că prea are mulţi „oameni mari"!

II

Preocupat de ce vor zice alţii; uşurelnic când are să ia hotărâri sub influenţa mulţimii; religios şi naţionalist de ochii altora, şi în genere totdeauna cu privirea aţintită la ce vor face alţii, românul pare dar a trăi sufleteşte mai mult cu o conştiinţă de grup, decât cu o conştiinţă a sa personală. În conştiinţa grupului îşi găseşte dânsul pe de-a gata până şi cele mai intime motive ale vieţii sale zilnice. Casa lui este făcută după obiceiul românesc şi nu după gustul său personal; masa lui de asemeni; haina lui, de asemeni; până şi mormântul părinţilor săi, de asemeni. Românul nu caută să-şi apropie natura externă cu gândul de a o transforma şi a o diferenţia după caracterul persoanei sale,

persoana sa nu cere de la natură diferenţieri speciale, ci ea se mulţumeşte cu acelea pe care le-a dobândit obiceiul neamului. Fiecare îşi face casă „ca lumea", mănâncă „ca lumea", se îmbracă „ca lumea" – ca „lumea albă" -, şi se îngroapă „ca lumea". Cine ar face altfel, ar face „ca nelumea", şi aceasta ar fi cea mai mare crimă. Fixarea personalităţii sale nu o caută românul nici în timp, precum nu o caută nici în spaţiu. Români care să-şi scrie biografia sau români care să eternizeze în piatră sau metal clipitele vremii sunt foarte rari. Ei trăiesc de zeci de secole lângă munţi de piatră, şi cu toate acestea piatra munţilor a rămas cu luciul ei natural, cu luciul pe care i l-au dat ploaia şi vântul, fără să sufere vreo atingere de mână românească. Românul, când a avut câte ceva de păstrat l-a încredinţat lumii. El şi-a vărsat focul inimii într-o inimă tot ca a lui, şi a evitat totdeauna să stea de vorbă cu sine însuşi, sau să-şi sape gândul pe piatră sau metal. Lumea chemată să-i ştie gândul este lumea cu care el stă de vorbă; lumea cu care el poate cânta, juca şi munci împreună; este lumea vizibilă lui şi care îi absoarbe cu desăvârşire individualitatea.

Dar cu aceste însuşiri, nu realizează el oare, românul, idealul pe care îl găsim foarte des propagat în vremea din urmă, idealul *solidarităţii*?

În adevăr, la ce tinde idealul solidarităţii sociale? La armonizarea sufletelor individuale într-un suflet al societăţii întregi; la ridicarea intereselor de grup deasupra intereselor pur personale... Românul, după cum am văzut însă, aproape că-şi are sufletul individual absorbit în sufletul grupului. Nu reprezintă el aşadar întruparea idealului solidarităţii?

Departe de aşa ceva. Românul este tot aşa de puţin un bun solidarist cum şi membrul unei societăţi primitive comuniste este un bun socialist. Pentru a corespunde idealului de solidaritate socială, i-ar mai

trebui românului conştiinţa sacrificiului persoanei sale, apoi voinţa de a face un asemenea sacrificiu; şi el nu are nici una, nici alta. El are un suflet *gregar*, şi atâta tot. Prin „suflet gregar" sociologia înţelege altceva decât un suflet solidar. Solidaritatea este opera sacrificiului conştient, este ultima verigă în înălţarea morală a voinţei, pe când „gregarismul" este o stare impusă de împrejurări şi de tradiţie. Solidaritatea este ţinta spre care se îndreaptă cultura: „gregarismul" poate fi anterior orişicărei culturi, şi unii sociologi pretind chiar că el este totdeauna anterior culturii.

Unitatea sufletească ce se stabileşte între toţi membrii unei societăţi prin gregarism este cu desăvârşire de altă natură decât aceea care se stabileşte prin *solidaritate*. *Gregarismul* se produce prin imitaţie, pe când *solidaritatea* prin încordarea şi stăpânirea de sine. O societate cu suflet „gregar" nu opune imitaţiei nici un obstacol: membrii ei având sufletele puţin diferenţiate, lasă drum liber imitaţiei, şi aceasta se întinde de la o margine la alta a ţării, pe când o societate cu suflete diferenţiate opune imitaţiei rezistenţă, iar unitatea între membrii ei nu se poate dobândi decât prin sacrificiu voit al persoanei fiecăruia. Gregarismul este o armonie a sufletelor, dobândit pasiv, aproape mecanic; – solidaritatea este o armonie cucerită prin lupta omului cu sine însuşi, prin recunoaşterea altora, după ce fiecare s-a cunoscut pe sine. Este o mare deosebire între gregarism şi solidaritate.

Dar cu aceasta nu vrem să înţelegem că starea de gregarism este o stare plină de păcate şi de care un popor trebuie să se ruşineze. Gregarismul este o stare obişnuită la toate popoarele tinere, care nu au avut ocazia să se cultive mai adânc din cauza tinereţii lor; şi de tinereţe nu are să se ruşineze nimeni. Ruşinos ar fi când poporul nostru ar mai păstra starea de gregarism şi după ce ar înceta să fie un popor tânăr.

Toate caracterele înşirate mai sus sunt aşadar caracterele sufletului nostru gregar. Imităm ca oile faptele din jurul nostru şi nu arătăm o energie decât când suntem în grup. La război ne luptăm voiniceşte, fiindcă acolo suntem umăr la umăr, dar la munca profesională suntem neglijenţi, fiindcă aici fiecare este lăsat pe seama datoriei sale proprii. Nu avem curajul părerilor noastre, când este să ni le apărăm fiecare în parte, dar suntem poporul cel mai susceptibil, când este să ne rostim în grup, şi ca grup. Ne aprindem uşor ca un foc de paie, dar ne şi trece uşor aprinderea, cum trece şi focul de paie, fiindcă sufletele noastre luate în parte sunt prea puţin personale ca să opună rezistenţă, şi o dată ele aprinse au prea puţin substrat propriu ca să nu se şi stingă uşor. Din cauza aceasta trecem foarte adesea prin adevărate crize sufleteşti. La fiecare doi-trei ani avem câte o criză naţionalistă de un caracter deosebit. Aci ne afirmăm naţionalismul ameninţând pe bulgari, aci pe greci, aci pe evrei, aci pe unguri, aci pe austrieci... Este destul un gest dintr-o parte şi un bun agitator care să ne trezească pentru ca imediat să ne vedem târâţi într-un curent naţionalist. Şi ceea ce este mai trist este că mai totdeauna gestul provocator este exploatat, pe rând, de câte unul dintre presupuşii noştri duşmani. Evreul ne îmbie să urâm pe grec, grecul pe evreu, austriacul pe ungur, ungurul pe austriac; totdeauna, după vorba bătrânească, noi ne facem coadă de topor pentru a lovi pe cineva. Dacă sufletul nostru ar fi mai puţin gregar, noi am fi mai consecvenţi în idealurile noastre naţionaliste, şi, mai ales, în duşmăniile noastre. Prea plecăm des cu războiul sfânt în contra neamurilor străine. Prea ne aprindem uşor. Ar fi bine să ne dăm ceva răgaz înainte de a pleca cu naţionalismul nostru în contra cuiva. Să judecăm mai de aproape pe evreul care ne îmbie să urâm pe grec, şi la rândul său să-l judecăm şi pe grec, sau pe acela care

se trage din greci, – care ne îmbie să urâm pe grec. Să iubim şi să urâm după cum cere firea noastră personală de români, iar nu să servim întruna drept coadă de topor pentru fapta pătimaşă a celui dintâi excentric. Să ne iubim neamul şi să fim solidari la sacrificii, dar înainte de toate să fim, fiecare dintre noi, cineva. Sacrificiul există, când *ştim* că-l facem: turmele de oi, care se aruncă prin imitaţie în apă şi se îneacă, nu fac nici un sacrificiu, fiindcă ele nu ştiu ce fac.

III

Gregarismul sufletesc a fost însă în trecut, pentru neamul românesc, cea mai nimerită armă de luptă! Fără acest gregarism nu s-ar fi putut menţine unitatea limbii şi a bisericii. Fără el, organizarea politică ar fi fost chiar mai divizată de cum a fost. Gregarismul a oprit diferenţierea personalităţilor şi cu aceasta a culturii, dar în schimb el ne-a păstrat întregimea neamului şi a slabei culturi româneşti câtă era. Aşa este, fără îndoială. În împrejurările vitrege prin care a trecut neamul nostru, gregarismul sufletesc a fost o binecuvântare pentru noi. Prin forţa imitaţiei ne-am ţinut laolaltă şi am rezistat contra celor ce ne ameninţau din toate părţile. Am avut virtuţile grupului, şi nu pe acelea ale personalităţii, dar pentru trecutul nostru aşa era şi bine. Tineri, ca popor, trebuie mai întâi să ne formăm deprinderi mecanice, să dobândim instincte. Gregarismul a fost expresia acestora; prin el am izbutit să trăim. Am trăit ca grup. Judecând greutăţile prin care am trecut, este bine să ne mulţumim şi cu atât.

Dar pentru viitor? Pentru viitor, lucrurile se schimbă. Gregarismul sufletesc, care ne-a fost de mare ajutor în

trecut, de aici înainte ne poate fi foarte stricător. În contra pericolelor, prin care treceam în trecut, el ne arma: în contra pericolelor ce ni se pregătesc în viitor, el ne dezarmează.

În adevăr, între lumea de altădată şi lumea de-acum o mare schimbare s-a produs, o schimbare care face gregarismul din ce în ce mai inutil, şi în schimb cere o cât mai intensă diferenţiere de aptitudini şi de caractere între membrii unei societăţi. Această schimbare consistă în însemnătatea pe care a dobândit-o lupta economică în determinarea existenţei şi progresului statelor moderne. În lumea veche, lupta economică nu era pe primul plan, cum este astăzi. Astăzi, această luptă nu numai că este pe primul plan înlăuntrul vieţii fiecărui stat, prin urmare şi la noi, dar este pe primul plan şi în viaţa politică internaţională. Acei care voiesc să trăiască şi să prospere urmează să se conformeze noilor condiţii de viaţă politică, urmează să-şi dobândească virtuţile pe care le cere lupta economică. Şi aici izbânda se cucereşte altfel ca în lupta cu armele. În lupta cu armele – şi cu deosebire în lupta de altădată – exerciţiul mecanic şi imitaţia în grup erau la baza celor mai indispensabile virtuţi – pe când, în lupta economică modernă, exerciţiul mecanic şi imitaţia nu ajută aproape la nimic. Eroul războinic de altădată cunoştea desigur încordarea sufletească, căci fără de aceasta n-ar fi putut învinge, dar cunoştea această încordare sub înfăţişarea ei intermitentă, adică cu izbucniri violente şi cu răstimpuri de pauză, de adevărat vagabondaj sufletesc, pe când cuceritorul din lupta economică de astăzi nu cunoaşte, nu trebuie să cunoască decât încordarea continuă şi uniformă. Până să vină momentul tragic al primejdiei, eroul războinic putea să-şi exercite însuşirile şi de dragul paradei, pe când cuceritorului economic nu-i este dat să cunoască niciodată dragostea paradei. Fiecare însuşire sufletească a lui este un capital care

trebuie pus în valoare la momentul când trebuie, adică în mod neîntrerupt. Eroul timpurilor moderne are, cu un cuvânt, un suflet nou faţă de eroul timpurilor vechi.

Noi, românii, nu avem însă acest suflet nou. De aceea şi toate decepţiile noastre. Noi voim să ne apropriem bunurile culturale, pe care le vedem la popoarele din Apus, cu aceleaşi însuşiri sufleteşti cu care reuşeam odată aşa de bine să ne strecurăm prin împrejurările vitrege din trecut. Voim să învingem pe străini în comerţ şi industrie: voim să trăim o viaţă politică cu regim parlamentar, şi voim să avem o cultură a noastră originală, păstrându-ne, cu toate acestea, deprinderile vechi de suflete gregare. În loc de a ne prezenta în lupta cea nouă ca individualităţi puternice, diferenţiate după aptitudini, ne prezentăm slabi şi cu aptitudini la fel. Suntem toţi meşteri de gură şi răi de faptă.

Apoi sufletul cel nou nu ni-l pregăteşte nici şcoala, nici biserica. Scopul şcolii noastre este ca toţi copiii românilor să iasă cu aceeaşi mentalitate, învăţând toţi aceleaşi lucruri – parcă n-am avea din naştere o mentalitate destul de uniformă! De asemenea şi scopul bisericii. Citirea personală a credinciosului în timpul cât ţine slujba preotului care ar contribui la împuţinarea numărului analfabeţilor şi ar arunca în sufletul credincioşilor deprinderea reflectării personale – rezultate care s-au obţinut aiurea – la noi este un obicei practicat numai de străini. Când cineva îl va propune are să fie acuzat că tulbură ordinea în biserică. În serviciul bisericii noastre trebuie să nu se dea deloc ocazie individualizării sufleteşti! Să asculte toată lumea la preot, adică să nu reflecteze personal nici unul!

Dar asupra instituţiilor noastre ar fi multe de spus... Deocamdată încheiem. Poate vom reveni asupra lor cu altă ocazie.

Ce trebuie să facem? Este o întrebare al cărei răspuns nu voi să-l încep aici. Consideraţiile de mai sus nădăjduiesc însă că răspund la cealaltă întrebare: ce trebuie să nu facem?

Răspunsul la această a doua întrebare este totuşi îndrumarea pentru găsirea răspunsului la cea dintâi.

Psihologia industriaşului*

Îndemnul spre carierele industriale formează astăzi un punct însemnat din programul învăţământului nostru public. În ultimii ani, el a fost practicat de toţi oamenii politici, fără deosebire de partid. Toţi văd în îndrumarea tinerei generaţii spre carierele industriale un profit pentru ţară; mai mult încă: o asigurare pentru viitorul acesteia.

În consecinţă, s-a lucrat, pe cât s-a putut, pentru realizarea acestui îndemn. S-au creat şcoli practice de arte şi meserii de diferite grade; s-au încurajat toate începuturile iniţiativei particulare spre acelaşi scop. În liceu s-a dat posibilitatea unei pregătiri mai solide pentru şcolile superioare de specializare. În sfârşit, Universitatea este pe cale de a se transforma, catedre de ştiinţe aplicate s-au înfiinţat. Alte catedre noi sunt aşteptate. Avântul este pornit. Să sperăm că el se va susţine şi că va da roadele dorite.

---

* Apărut în „Studii filosofice", I (1907), p. 269-279; reluat în Biblioteca „Lumen", nr. 100 (1911), p. 21-32 (Bucureşti). Iniţial în: revista „Economia Naţională", Bucureşti, 1907, anul XXX, nr. 1, p. 1-13. Forma de aici a apărut, împreună cu studiile: *Valoarea ştiinţei* şi *Organizarea raţională a universităţilor*, la Librăria Socec & C-ie, Bucureşti, 1907, având pe copertă formula „Studii filosofice", VI, p. 269-279.

Peste câţiva ani, 10 – 20 cel mult, vom avea o seamă de tineri formaţi pentru carierele industriale. Sufletul nostru naţional se va îmbogăţi atunci cu un caracter nou: acela pe care îl va aduce tipul industriaşului român.

În adăstarea lui să facem puţin cunoştinţă cu tipul industriaşului din ţările unde industria este destul de dezvoltată. Să examinăm alcătuirea sufletească a acestuia, tendinţele şi ideile sale caracteristice, cu un cuvânt, psihologia sa; nu cu intenţia de a pune în evidenţă un model de imitat – căci tipurile sufleteşti nu se pot niciodată imita cu succes –, ci pentru a servi educaţiei viitorilor noştri industriaşi, prin descrierea unui model cu care ei au să fie mai mult sau mai puţin înrudiţi. Evident, industriaşul român va avea caracterul său specific alături de cel străin; aşa precum funcţionarul, profesorul, inginerul etc., de fel români, se deosebesc de cei de aceeaşi breaslă din alte ţări. Naţionalitatea îşi păstrează în toate şi peste tot drepturile sale. Nu mai puţin însă, cu toată deosebirea dintre ei, între industriaşul român şi cel străin vor fi multe elemente comune, din punctul de vedere al alcătuirii lor sufleteşti – în tot cazul, mai multe probabil decât se presupune la prima vedere. Sunt chiar oameni de ştiinţă care susţin că între reprezentanţii aceleiaşi bresle din diferite ţări sunt mai multe asemănări decât dintre reprezentanţii diferitelor bresle din aceeaşi ţară. Adică, asemănarea produsă prin genul comun de ocupaţie, biruieşte adeseori asemănarea produsă prin comunitatea de origine.

Oricum ar fi de altminteri, industriaşul român este bine să cunoască pe *alterul* său de aiurea. O argumentare mai îndelungată este de prisos.

I

Să examinăm aşadar care sunt tendinţele şi ideile caracteristice care compun tipul sufletesc al industriaşului de aiurea şi să începem prin a descrie natura lui expresivă, adică manifestările externe sub care sufletul lui ni se prezintă ochilor.

Tipul industriaşului este uşor de recunoscut în mijlocul unei societăţi. Nervozitatea înfăţişării lui izbeşte de la prima vedere. Industriaşul se agită; cere informaţii; este de o extremă curiozitate; iubeşte tot ce este nou; urăşte rutina. Dar nervozitatea sa nu este bolnăvicioasă. Un nervos bolnav alături de dânsul este uşor de deosebit. Nervozitatea industriaşului este un efect al tensiunii voluntare exagerate. Privirea sa este cercetătoare. Atenţia sa se menţine încordată. La bolnav nervozitatea se traduce prin semne contrarii. Privirea bolnavului este vagă, iar atenţia capricioasă. O confuzie între ei este uşor de evitat. Mai uşoară este confuzia între industriaş şi bine cunoscutul sportman. Şi acesta se agită, şi acesta este curios. Înfăţişarea unui sportman are într-însa apoi şi acea nervozitate virilă pe care o are înfăţişarea industriaşului. De multe ori chiar, tensiunea voinţei unui sportman întrece, ca manifestare externă, pe aceea a unui industriaş. Un automobilist, un jucător la curse, un excursionist tirolez, un vânător etc., în anumite momente ale lor, au o înfăţişare quasi-eroică. Industriaşul pare atunci ca un mic bolnav pe lângă dânşii...

Dar confuzia este totuşi numai trecătoare. Un sportman se deosebeşte de un industriaş prin multe şi adânci diferenţe. Înainte de toate, înfăţişarea unui sportman prezintă prea dese intermitenţe. Tensiunea prea încordată şi apatia vădită alternează de la un moment la altul. Activitatea sportivă este asemănătoare jocului. În anumite momente ea atinge culmea tensiunii,

dar curând după aceea nivelul său scade şi ajunge jos de tot, întocmai ca şi intensitatea plăcerii la un joc care sfârşeşte. Sportul poate da cel mult pentru câteva momente iluzia unei activităţi virile. În aceste momente confuzia este cu putinţă. Pentru a o evita însă, este destul să prelungim cercetarea noastră un timp mai îndelungat. Atunci totdeauna confuzia între sportman şi industriaş dispare.

Prin alte câteva caractere, tipul industriaşului se aseamănă apoi cu tipul omului de ştiinţă şi tipul artistului în genere. Dar nu mai mult ca cele precedente.

Omul de ştiinţă are simţurile cultivate înadins pentru a prinde şi utiliza noutăţile. Curiozitatea sa este vie. Atenţia şi voinţa încordate. Artistul, de asemeni, este iubitor de inovaţii şi duşmanul rutinei mai mult decât oricine. Nervozitatea sa este continuă şi virilă adeseori. Cu toate acestea, distincţia se păstrează între aceste două tipuri şi acela al industriaşului.

Înfăţişarea omului de ştiinţă este mai liniştită. Activitatea sa este mai regulată, mai canalizată decât a industriaşului. Gesturile care o exprimă au o coordonare proprie, uşor de recunoscut. Uşor de recunoscut sunt şi gesturile sufletului de artist faţă de acelea ale industriaşului. Omul de ştiinţă şi artistul îşi trădează prin înfăţişarea lor externă atitudinea specială din care privesc lumea înconjurătoare. Atitudinea lor teoretică şi contemplativă restrânge comunicativitatea cu cei dimprejur, sau când comunicativitatea se stabileşte, ea este parţială şi condusă într-o anumită direcţie. Industriaşul, din contră, trăieşte în deplină actualitate. Curiozitatea lui se îndreaptă în toate direcţiile. Gândul şi fapta sa merg deopotrivă înaintea gândului şi faptei celor dimprejur. Industriaşul nu cunoaşte momente de distracţie atât de caracteristice în ţinuta omului de ştiinţă şi a artistului. Pentru el totul pare a avea un interes imediat. Vorbirea sa n-are logica pe care o întâlnim în vorbirea omului de ştiinţă, nici coloritul pe care îl are

vorbirea artistului, dar, în schimb, ea întruneşte la un loc ambele calităţi. Este de o logică mai puţin abstractă şi de un colorit mai puţin subiectiv. Ea este întotdeauna extrem de interesantă.

În rezumat, înfăţişarea industriaşului este aceea a omului care voieşte să impună şi să captiveze totdeodată.

II

Cam astfel ni-l prezintă literatura pe industriaşul din ţările apusene. Un tip nou şi cu multe variante individuale.

Să examinăm acum care sunt tendinţele şi ideile care animă această înfăţişare externă. Să cercetăm sufletul lui însuşi.

În această privinţă suntem mai precis informaţi. Istoria culturii omeneşti ne prezintă toate datele de care avem trebuinţă.

Activitatea industrială este veche în omenire, dar tendinţele şi ideile care compun sufletul industriaşului din zilele noastre sunt relativ noi.

În vechime, oamenii credeau că invenţiile sunt toate datorate zeilor. De cele mai multe ori, aceste invenţii, în loc să fie utilizate în viaţa practică, erau consacrate cultului religios. Astăzi încă în templele budiste de prin Japonia şi Tibet se găsesc o mulţime de instrumente întrebuinţate pentru cult (şi în special citām între dânsele roata pentru rugăciune), care cu toate, în realitate, sunt nişte vechi invenţii industriale.

Din vechime până astăzi, s-a schimbat însă foarte mult mentalitatea omenească, mai cu seamă în ceea ce priveşte aprecierea relativă la natura şi rolul invenţiilor.

Omul are acum mai multă încredere în puterile sale. El îşi revendică dreptul de a inventa şi de a aplica după voie invenţiile în viaţa practică. De pe urma acestor invenţii el aşteaptă cu încredere îmbunătăţirea traiului său. Modestia de odinioară a făcut loc prezumţiei.

Această schimbare nu s-ar fi putut dobândi însă, dacă nu s-ar fi schimbat şi modul de producere al invenţiilor. Principala schimbare este chiar aceasta din urmă. Din ea decurge, ca o consecinţă naturală, cea dintâi. Asupra ei trebuie să ne oprim dar ceva mai mult.

Primele invenţii pe care le-a cunoscut omenirea au fost datorate întâmplării. De aceea poate ele au şi fost atribuite zeilor. Invenţiile din zilele noastre sunt datorate unor cercetări conştiente şi urmărite după un plan metodic.

Aceste cercetări conştiente, conduse după un plan metodic, constituie o bună parte din ceea ce se înţelege astăzi sub numele de ştiinţă.

În dezvoltarea ştiinţei stă miracolul schimbării de atitudine pe care a luat-o omul faţă de zei şi de natură.

În adevăr, nu e concepţie mai ademenitoare pentru a pune la încercare încrederea omului în puterile sale, de cum este aceea a ştiinţei.

Pentru ştiinţă, natura externă se despică într-o mulţime de fenomene elementare, care toate urmează unor legi constante. Fiecare serie de fenomene este grupată sub o lege mai generală, prin mijlocirea căreia se cunoaşte ordinea de succesiune a fenomenelor cuprinse sub dânsa. Orice fenomen se poate prevedea, fiindcă fiecare este legat de celelalte ca într-un lanţ. Fenomenele din diferite grupe nu sunt nici ele străine unele de altele. Legile generale, care le grupează, se subsumează şi ele, la rândul lor altora şi mai generale, aşa că din toate se formează un singur lanţ de succesiune, în care fiecare fenomen îşi are ordinea sa. În limbajul ştiinţei se zice: fiecare fenomen este o verigă

din lanţul de succesiune al manifestărilor energiei universale. Legile ştiinţifice fixează modul şi cuantumul de transformare a unora în altele. Fiecare se poate prevedea, fiindcă fiecare este determinat cauzal de condiţiile în care se produce.

Mâna omului n-are să creeze nimic; ea n-are decât să dirijeze fenomenele naturii, şi acestea singure aduc rezultatul dorit. Greutăţile se vor ridica şi fără ca umerii omului să intervină, dacă mintea acestuia va şti numai să dirijeze fenomenele elementare ale expansiunii gazelor, sau ale electricităţii. Transporturile se vor face pe apă şi pe uscat prin mijlocirea aceleiaşi direcţiuni date forţelor naturii. Obiectele necesare vieţii se vor lucra în fabrici. Aici omul va da direcţiunea, iar munca brută o va face vaporul sau electricitatea – încătuşate şi silite să se transforme după lanţul cauzal pe care omul îl orânduieşte singur...

Acestea sunt promisiunile ştiinţei. Omenirea le ascultă şi le urmează cu punctualitate de mai bine de două secole.

În mare parte adeverindu-se, cum n-ar fi ademenit ele încrederea în forţele omeneşti?

În secolul trecut, mai ales, promisiunile ştiinţei s-au multiplicat peste măsură. În secolul nostru ele continuă cu acelaşi succes. Asistăm în fiecare an la minunile care rezultă de pe urma cercetărilor metodice conduse de oamenii de ştiinţă. Analiza asupra naturii pătrunde din ce în ce mai adânc, apropiindu-se de găsirea celor mai elementare fenomene. Şi cu cât această apropiere se face, cu atât şi sfera de aplicare a tehnicii omeneşti se întinde. Asupra fenomenelor elementare directiva omului este mai exactă şi mai sigură.

Înainte cu două secole, dacă ştiinţa nu făcea aceleaşi promisiuni şi tehnica nu profita de pe urmele ei, cauza era tocmai că direcţiunea sa nu era înspre găsirea legilor care guvernează elementele naturii.

Ştiinţa se mărginea la descrieri generale şi metafizice asupra obiectelor sau fenomenelor totale ale naturii. Cei vechi descriau focul, apa, aerul şi pământul şi speculau asupra legilor care reglementau combinarea acestora. Ce rol putea însă să aibă mâna omului în dirijarea unor fenomene aşa de complexe? Nici unul, negreşit. De aceea influenţa asupra lor era lăsată pe seama zeilor.

Mai târziu, descrierile metafizice cedară locul descrierilor mai exacte şi mai minuţioase, dar aplicările lor în practică erau încă anevoioase. Concepţia pe care o da ştiinţa despre natură era încă subiectivă. Omul nu vedea posibilitatea adaptării fenomenelor naturale la trebuinţele vieţii practice. Iar atunci când necesitatea îl obliga, el copia pur şi simplu fenomenele totale ale naturii. Astfel, primii mecanici, primii industriaşi dau instrumentelor lor formă de animale sau de organe omeneşti. Mintea lor nu se putea emancipa de vechea concepţie antropomorfică. Activitatea lor industrială, ei nu o puteau concepe decât după modelul pe care-l oferea activitatea animalelor din experienţa restrânsă a vieţii de toate zilele.

Numai când progresul ştiinţei aduse înlocuirea vechii metode descriptive şi subiective cu metoda nouă genetică, tehnica omenească îşi luă avântul. Instrumentele industriaşilor pierdură forma animalelor, sau a organelor omeneşti. Maşinile nu se mai numiră după nume de animale. Ele deveniră încetul cu încetul ceea ce sunt şi astăzi: aparate de coordonare a forţelor elementare ale naturii în vederea dobândirii unui efect practic.

În acest nou stadiu ştiinţa se găseşte de aproape două secole. Acest nou stadiu este prielnic, înainte de toate, industrialismului.

Concepţia ştiinţei de astăzi este concepţia teoretică pe care o are orişice industriaş despre natură.

Dar această concepţie nu este patrimoniul său exclusiv. Omul de ştiinţă are despre natură aceeaşi concepţie. Diferenţa între ei este totuşi destul de accentuată.

Omul de ştiinţă se mulţumeşte cu concepţia teoretică a ştiinţei şi nu urmăreşte aplicaţiile sale practice. Sufletul său este satisfăcut, când funcţiile intelectuale au prins în reţeaua judecăţii firul cauzal al fenomenelor. Câştigul practic care s-ar putea trage din dirijarea acestor fenomene nu-l tentează: sau, mai bine zis, el nu-l socoteşte de aceeaşi importanţă cu înţelegerea însăşi teoretică. Omul de ştiinţă se mulţumeşte cu coordonarea şi dirijarea fenomenelor naturii pe care le obţine el prin mijlocul instrumentelor de laborator.

Industriaşul nu-şi are mulţumirea numai într-atât. Sufletul său găseşte în concepţia teoretică a ştiinţei mai mult un îndemn decât o mulţumire. El urmăreşte aplicaţiile practice ale ştiinţei. Instrumentele sale de laborator sunt maşinile industriale, sunt fabricile. Iar rezultatul activităţii sale îl găsim pe piaţa comercială a lumii.

Într-o privinţă însă, mecanismul funcţiunilor sufleteşti ale industriaşului şi ale omului de ştiinţă se aseamănă până la identitate. Şi anume: aceeaşi îndârjire în continuarea muncii începute o constatăm la industriaş ca şi la omul de ştiinţă. Unul şi altul nu cunosc starea sufletească, aşa de mult cunoscută altora, de a fi sătui de muncă. Pentru omul de ştiinţă, ca şi pentru industriaş nu există un capăt al activităţii. O cercetare ştiinţifică atrage pe alta; o invenţie industrială deschide noi perspective. Sfârşitul nu se zăreşte niciodată. Veşnica goană, la omul de ştiinţă, ca şi la industriaş, după mai bine, după perfect...

De aici nervozitatea industriaşului de care vorbeam mai sus.

Artistul în această privinţă este mai fericit. Opera sa îşi găseşte sfârşitul în sine însăşi. O operă bună de artă este o operă perfectă.

Industriaşul, ca şi omul de ştiinţă nu cunosc mulţumirea pe care o sugerează iluzia perfecţiunii. Ei sunt condamnaţi la o veşnică agitare.

III

Natura este aşadar pentru industriaş un complex de fenomene elementare în care omul poate să introducă o direcţie voită în vederea atingerii unui efect practic.

Până unde se întind însă marginile acestei naturi?

Pentru unii industriaşi marginile acestea nu merg mai departe de natura propriu-zis materială, adică de natura ce înconjoară domeniul societăţii şi moralei omeneşti. În acest din urmă domeniu, industriaşii aceştia nu văd posibilitatea să-şi aplice concepţia lor. Societatea şi morala sunt pentru dânşii nişte alcătuiri supranaturale, în care voinţa nu are să se amestece.

Aceşti industriaşi nu sunt însă dintre acei care au succes. Acei care au succes nu cunosc asemeni restricţii.

Domeniul social, ca şi domeniul moral, se subsumează concepţiei generale schiţate mai sus. Industriaşul care nu ţine seamă de acest adevăr este condamnat să se prenumere mai curând sau mai târziu între cei zdrobiţi de concurenţa celor mai bine pregătiţi.

Un exemplu ni-l oferă în această privinţă învingerile suferite pe piaţa comercială de industriaşul francez faţă de industriaşul german. Industriaşul german pare că a înţeles mai înainte decât industriaşul francez că lumea morală poate fi şi ea dirijată, şi că omul care cunoaşte

legile ei îşi face mai uşor un drum spre reuşită decât acel care le nesocoteşte. În consecinţă, industriaşul german studiază gusturile şi obiceiurile popoarelor în mijlocul cărora gândeşte să-şi vândă produsele fabricii sale. Toate cusururile şi presupusele calităţi morale sunt studiate. Un popor este mai cult, altul mai sălbatic; unui popor îi place luxul ieftin şi sclipitor, altuia lucrul durabil şi de valoare. Industriaşul german are marfă pentru toate gusturile. Fiecare popor care intră în contact cu dânsul este judecat şi cumpănit. Sufletul social este analizat – după sfatul compatriotului său A. Bastian, care a recomandat, cu mulţi ani înainte, înfiinţarea catedrelor de psihologie etnografică pe lângă toate universităţile – şi astfel, după ce analiza sufletului social al străinului este făcută, diagnoza înclinaţiilor fiecăruia stabilită, industriaşul german porneşte o marfă potrivită. Pentru un asemenea industriaş nu există întâmplare şi noroc. El păşeşte pe baza unui plan ştiinţific bine alcătuit. În mintea lui, fiecare popor îşi are fizionomia exactă, copiată după realitate. Cerinţele fiecăruia el le cunoaşte şi caută să le satisfacă. Industriaşul francez crede din contră pe toată lumea după chipul şi asemănarea sa. El trimite la toţi aceleaşi produse industriale. Produsele sale sunt în cele mai dese cazuri superioare; şi cu toate acestea desfacerea lor se operează cu dificultate. Nu sunt potrivite gustului public. Ele sunt superioare sau inferioare după ocazie. Industriaşului francez, cu un cuvânt, îi lipseşte abilitatea.

Abilitatea însă nu consistă în altceva decât în larga aplicare a concepţiei ştiinţifice asupra întregii naturi: asupra celei morale, ca şi asupra celei materiale.

Această abilitate este indispensabilă oricărui industriaş care vrea să reuşească. Acei care reuşesc o au.

Prejudecăţile morale nu constituie o piedică pentru aceştia. *Coûte que coûte*, fabrica trebuie să funcţioneze; firma trebuie să învingă.

Cumpărătorul trebuie să fie constrâns să-şi deschidă punga. Şi constrângerea cum poate fi operată pe cale paşnică, dacă nu prin apropierea sufletească a producătorului de cumpărător, prin stimularea gusturilor şi apucăturilor cumpărătorului? Acesta din urmă, ca şi obiectele celelalte ale naturii, este o fortăreaţă care trebuie forţată să se predea. Predarea se obţine prin aceeaşi strategie. Despici ceea ce era unit; studiezi modul de funcţionare a elementelor; coordonezi şi dirijezi apoi cursul vieţii elementelor înspre efectul ce doreşti să-l obţii.

Aşa procedează industriaşul făcut pentru succes. El are mintea limpede şi inima liniştită. Voinţa sa nu se subtilizează în speculaţii abstracte, cum se întâmplă la omul de ştiinţă pură; nici nu se consumă în salturi inegale, cum se întâmplă la sportman; voinţa trebuie să aibă un curs regulat şi veşnic gata a învinge obstacolele ce-i ies în cale.

Sufletul industriaşului este ultimul produs al culturii moderne. În el se regăseşte întreaga fire a acestei culturi: energia intensivă, tendinţa spre dominare, nervozitatea care susţine o muncă fără preget...

Este acesta un suflet simpatic?

Da şi nu, după cum este criteriul moral al aceluia care răspunde.

În orice caz, el este sufletul pe care noi, românii, trebuie să-l cunoaştem mai de aproape. Căci de el ne izbim mai adeseori. El este împuternicitul legal şi nelegal al mult doritei culturi apusene. Lui trebuie să-i plătim vamă, înainte de a ajunge să facem cunoştinţă cu aceasta din urmă.

Dacă este sufletul industriaşului simpatic sau nu, acesta este un lucru secundar. El este o forţă, şi acesta este lucrul principal.

Psihologia martorului*

I

Afirmările făcute pe baza datelor memoriei sunt departe de a corespunde exact realităţii. Acest adevăr bănuit de mult în viaţa practică este astăzi cu suficienţă învederat prin cercetările ştiinţifice.

Memoria, departe de a avea vreo asemănare cu fixitatea pe care ne-o oferă placa fotografică, cu care mulţi o compară în mod greşit, oscilează între două stări, care sunt pentru noţiunea fixităţii ca două negaţii: între uitare şi falsificare. Dacă se repetă mai des unele fapte în conştiinţa noastră, şi astfel ne obişnuim prea mult cu dânsele – cum bunăoară ne-am obişnuit cu regulile elementare de gramatică şi de aritmetică, cu mişcările ce trebuie să le facem pentru a umbla, ori pentru a scrie etc. – atunci memoria, departe de a ni le fixa mai precis, le împinge spre uitare. Faptul prea des repetat nu mai interesează conştiinţa; el se repetă negreşit şi pe viitor, dar într-un mod mecanic, inconştient. În memoria conştientă (singura care ne preocupă, căci păstrarea inconştientă este impropriu

---

* Apărut iniţial în „Convorbiri literare", 1906, anul XL, p. 364-376, 651-668. Reluare în „Studii filosofice", fasc. V (1906), 27 p.; *ibidem*, vol. I, 1907, p. 219-246. Forma de faţă redă „Studii filosofice", V, Librăria Socec & C-12, Bucureşti, 1906, p. 220-247.

numită memorie) faptul nu mai revine decât rar, şi atunci totdeauna ca un simptom al întreruperii vieţii normale. Un fapt prea des repetat, cum ştim cu toţii, nu ne mai dă de gândit. Dar şi celelalte fapte, care n-au avut timpul să devină mecanice, nu se păstrează cu o ireproşabilă precizie...

Şi recurgem aşa de mult, încât unii detractori ai civilizaţiei de astăzi găsesc că lăţirea scrisului a adus o slăbire şi mai accentuată a memoriei omeneşti. Unde mai sunt timpurile, în care poeţii, după exemplul lui Homer, recită mii şi zeci de mii de versuri pe dinafară? Astăzi atâtea mii de versuri s-ar putea cel mult citi după carte!

Alături de aceste mijloace vizibile de control, mai sunt şi altele de natură mai puţin vizibilă, dar tot aşa de utile. Acestea sunt cunoştinţele ştiinţifice propriu-zise. Ele exercită un control neîntrerupt asupra datelor memoriei noastre. Prin mijlocirea lor înlăturăm falsificările neverosimile, verificăm şi stabilim amintirile denaturate, le întărim pe cele conforme realităţii. Cunoştinţele ştiinţifice sunt înregistrarea exactă a unor fapte probabile, în mijlocul cărora a trebuit să se petreacă şi faptul care ne interesează direct. De multe ori ele constituie singura resursă ce ne este dată pentru a recunoaşte afirmările ce corespund realităţii.

În limbajul uzual acest mijloc de control poartă numele de expertiză. Şi iarăşi în limbajul uzual avem diferite feluri de expertize, după cunoştinţele ce sunt aplicate. Avem expertiza medicului, a chimistului, a inginerului, a caligrafului, a silvicultorului etc., adică avem expertiza denumită după specialitatea omului chemat să o exercite.

Există şi o expertiză a psihologului? De fapt în viaţa practică mai niciodată nu auzim ca specialistul în ştiinţa sufletului să fie chemat a controla veracitatea unei

afirmări. De drept el ar trebui însă să fie cel mai des chemat. Căci nici o ştiinţă nu are o mai de aproape legătură cu interpretarea exactă a celor ce se afirmă despre un fapt, cum o are psihologia. Această ştiinţă se ocupă, între altele, tocmai cu legile memoriei, adică cu legile de asociere şi contopire a stărilor de conştiinţă, legi care explică însuşi fenomenul care produce falsificarea amintirilor. Nimeni altul mai bine ca psihologul nu este în măsură să aleagă adevărul de eroare. El ar trebui să fie nelipsit de lângă cel ţinut să judece o afirmare. Mai mult încă, cel ţinut să judece o afirmare trebuie el însuşi să fie în parte psiholog. Atât îi este de necesară ştiinţa sufletului.

Cei ţinuţi să judece o afirmare, şi de a căror judecată se leagă consecinţe importante, sunt în primul rând magistraţii, şi în genere jurisconsulţii. Pentru aceştia cunoştinţele psihologice sunt indispensabile.

Magistraţii au în exerciţiul profesiunii lor, ca primă sarcină, să stabilească faptele de la care decurge conflictul juridic. Aplicarea legii vine numai în urmă, după ce chestiunea de fapt este rezolvată. Şi pentru stabilirea faptelor, ei sunt nevoiţi să se sprijine foarte adeseori pe afirmaţiile martorilor. Chiar în unele cazuri – cu deosebire în materie penală – numai pe aceste afirmaţii. Şi cum se prezintă oare afirmaţiile martorilor, în practică? De cele mai multe ori, pline de erori şi contradicţii. Pe baza lor totuşi, magistratul este dator să-şi formeze o convingere, să explice legea şi să pronunţe o sentinţă. Fericit acela care în asemeni condiţii a pronunţat sentinţa fără să aibă sufletul pe jumătate cuprins de îndoială! Probabil că numai greutatea datoriei izbăveşte pe mulţi de frica unei remuşcări.

În toate aceste cazuri însă, cea mai bună călăuză pe care magistratul ar trebui să o urmeze ar fi ştiinţa psihologiei. Erorile şi contradicţiile, care se găsesc în

spusele martorilor, sunt, înainte de orice, manifestări ale unui suflet omenesc. Dacă există o ştiinţă a sufletului, această ştiinţă trebuie să explice şi acest fel de manifestări. Geneza erorilor şi a contradicţiilor urmează unor legi neschimbătoare şi acel ce cunoaşte aceste legi devine capabil să vadă mai clar în complexul realităţii. Psihologia înarmează pe magistrat cu o metodă exactă de cercetare, după urma căreia el nu poate avea decât profit.

Această aplicare a psihologiei în practica profesională a magistratului şi în genere a omului de legi este aşa de firească încât pare ciudat că în viaţa practică lucrurile se petrec altminteri de cum le indică raţiunea. În viaţa practică, juristul, deseori, se crede dispensat de a se ocupa de ştiinţa sufletului. Calitatea de psiholog nu este cerută nicăieri în mod oficial. Când ea se întâmplă să fie alipită la aceea de jurist, aceasta este o raritate.

Dar această stare de lucruri îşi are o explicare, care din nenorocire nu este în favoarea psihologiei.

Înstrăinarea juristului de ştiinţa sufletului datează de curând. Pe vremea unui Jeremy Bentham (1748 – 1832) ea nu era aşa de accentuată. Dovadă avem *Tratatul asupra probelor judiciare*[1] al acestuia, în care se găsesc cunoştinţe psihologice de o valoare încă neîntrecută. Înstrăinarea juristului de psihologie s-a accentuat mai în urmă, către jumătatea secolului al XIX-lea, din cauza direcţiei greşite în care a intrat însăşi psihologia. Din ştiinţă experimentală şi de observaţie, cum începuse a se acredita pe timpul lui Bentham, ea ajunse să fie mai în urmă o auxiliară a speculaţiilor

[1] J. Bentham, *Traité des preuves judiciaires*, 2. vol. Paris, 3e Edit. Trad. Dumont.

filosofice şi metafizice. Intrată pe această cale, psihologia încetă de a fi utilă juristului. De aici înstrăinarea acestuia de dânsa. Şi cu drept cuvânt.

În ultimele decenii însă, psihologia a intrat într-o nouă eră. Observaţia şi experienţa au devenit din nou metodele sale de cercetare. Utilitatea ei pentru jurist este din ce în ce mai învederată şi mai netăgăduită. O apropiere se impune dar din nou. Ea este deja începută, şi ne facem o datorie să atragem atenţia juriştilor noştri asupra ei. Există în bibliografia psihologică din timpul din urmă o serie întreagă de publicaţii, ce se ocupă direct de unele probleme, care interesează pe orice jurist, şi în special pe magistrat. Psihologia afirmărilor bazate pe datele memoriei, atât de necesară magistratului în materie penală, formează chiar programul unei reviste, scrisă în limba germană sub titlul: *Beiträge zur Psychologie der Aussage*, şi care apare de vreo trei ani sub direcţiunea lui William Stern[1].

Studiul de faţă este, în mare parte, bazat pe materialul cuprins în această revistă. Am fi mulţumiţi dacă el ar contribui în ceva la realizarea scopului indicat mai sus, şi anume: apropierea omului de legi de ştiinţa psihologiei.

---

[1] *Beiträge zur Psychologie der Aussage, mit besonderer Berücksichtigung von Problemen der Rechtspflege, Pädagogik, Psychiatrie und Geschichtsforschung*, herausgegeben von L. William Stern, apar la Leipzig, Editura J.A. Barth.

II

Între martorii falşi, o primă categorie o formează aceia care falsifică realitatea în mod inconştient, rătăciţi fiind de o iluzie normală a memoriei lor. Cauzele care conduc la falsificarea de bună credinţă sunt datorate în prima linie imperfecţiunii simţurilor.

Nu toţi oamenii aud şi văd în acelaşi grad de bine, sunt mulţi cu simţurile defectuoase. De defectele percepţiei simţurilor se leagă reprezentările care rămân în memorie, şi martorul pe baza lor falsifică în mod inconştient. Lipsa de precizie a simţurilor îl conduce la o slăbire a controlului asupra reprezentărilor memorizate, şi de aici la afirmaţii mincinoase. Unii martori nu au simţurile defectuoase, dar le au needucate. Nu ştiu aprecia bine distanţele în spaţiu şi duratele în timp. Un fapt care se petrece la o sută de metri depărtare ei îl apreciază la o mie, şi durata lui, de la câteva minute, o ridică la ceasuri întregi. Asemenea erori sunt aşa de obişnuite încât, de cele mai multe ori, magistratul evită să le dea ocazia să se producă. Sunt însă cazuri când aprecierea timpului şi spaţiului joacă un rol important în reconstituirea faptului. În asemenea cazuri cum trebuie dânsul să procedeze? Sfatul psihologiei este ca magistratul să procedeze imediat la o experimentare asupra martorului.

A afirmat un martor că a fost de faţă la o scenă care s-a petrecut la zece metri de dânsul, judecătorul să-l invite a arăta din nou distanţa de zece metri. Tot aşa şi cu durata de timp. Martorul să reproducă din nou aprecierea ce făcuse întâi din memorie.

Acelaşi sfat îl dă psihologia şi pentru controlul oricărei depoziţii care se fundează pe datele simţurilor. Afirmă, bunăoară, un martor a fi văzut pe o persoană – să presupunem inculpată de un delict, – cu veşmântul

cenuşiu, iar cravata roşie etc., judecătorul nu trebuie să se mulţumească cu simpla lui afirmare, ci să invite pe martor a alege între diferitele obiecte colorate şi preparate anume spre acest scop, obiectul acela care se potriveşte cu culoarea indicată de dânsul. Afirmă martorul că a văzut figura inculpatului, atunci judecătorul să-l confrunte nu în parte cu persoana inculpatului, ci cu trei-patru persoane, printre care se găseşte şi inculpatul; şi dintre acestea toate să aibă dânsul să aleagă. S-a întâmplat adeseori să se constate imperfecţiuni de memorie în aşa grad, că martorul care pretinsese a fi recunoscut pe inculpat, când fusese confruntat numai cu acesta singur, l-a confundat apoi cu altul de îndată ce avea să aleagă între mai mulţi. Cu datele celorlalte simţuri de asemenea. Pretinde un martor că recunoaşte vocea unei persoane, ori că a auzit cuvintele sale de la o anumită distanţă, judecătorul să refacă fenomenul afirmat. Atunci se va convinge că nu există limită la exagerările martorilor. Au fost dintre aceştia unii care au pretins a fi auzit cu claritate fraze întregi de la o distanţă enormă, iar alţii că au recunoscut vocea inculpatului, deşi de fapt erau separaţi de dânsul prin ziduri şi coridoare. Niciodată, când va avea de a face cu asemenea depoziţii, judecătorul să nu renunţe la acest mijloc simplu de experimentare.

O altă cauză de falsificare rezidă în lipsa de cultură a martorului.

Fiecare om asociază, şi prin aceasta organizează, stările sale de conştiinţă. Organizarea se face după un plan, în constituirea căruia rolul principal îl joacă tendinţa inerentă pe care o are raţiunea omenească de a-şi motiva acţiunile. Această tendinţă duce, prin continuul său exerciţiu, la principiul cauzalităţii, pe baza căruia omul cult îşi dă seama de rostul naturii. Când principiul cauzalităţii e bine definit, priveliştea fenomenelor naturii apare omului cult ca o înlănţuire

regulată de cauze şi efecte, în care nu are amestec nici hazardul, nici mâna unei fiinţe supranaturale.

Dar această înţelegere ştiinţifică e departe de a se fi făcut în toate capetele. Omul incult se mulţumeşte cu o înţelegere mai potrivită subiectivităţii sale. El dă principiului cauzalităţii un caracter antropomorfic, şi pe baza lui dobândeşte o înţelegere falsă despre natură. Acest principiu rău definit, cu caracter antropomorfic, falsifică mai ales datele memoriei sale. Din această cauză, câte adaosuri şi completări venite din imaginaţie la martorul incult! Câte intervertiri nelogice în expunerea faptelor! Câte afirmaţii lipsite de orice temei!

Faţă cu martorul incult, judecătorul găseşte în psihologie o mulţime de sfaturi preţioase. Psihologia de astăzi descrie cu multă precizie dispoziţiile acestui tip sufletesc. Cu deosebire, prin studiul ei, judecătorul este făcut atent asupra inegalităţii pe care o oferă mintea omului incult sub raportul felurimii stărilor de conştiinţă. Între altele el află că paralel cu deosebirea dintre stările ce se exprimă prin substantive, stările ce se exprimă prin adjective şi stările ce se exprimă prin verbe, mintea omului incult introduce o gradaţie, care merge de la o mai mare precizie spre o mai mică precizie. Verbul ce-l întrebuinţează martorul incult nu corespunde în aceeaşi măsură acţiunii la care el a asistat şi pe care vrea să o exprime, precum corespunde obiectului concret şi văzut substantivul. Asocierea între cuvânt şi înţeles este mai sigură şi mai lesnicioasă când se produce între substantiv şi obiect, decât între verb şi acţiune. Potrivit acestei gradaţii trebuie dar să-şi gradeze şi judecătorul încrederea sa în depoziţia martorului. Elementele din vocabularul acestuia să-i fixeze atenţia. Să primească verbele lui numai cu multă precauţie, căci cele mai multe sunt cu totul nepotrivite înţelesului. Să ia drept mai sigure afirmaţiile ce se raportează la substanţa concretă a obiectelor, căci aceasta este mai definită şi

deci mai uşor de reţinut. Acţiunile sunt mai complexe; ele presupun o dependenţă cauzală, pe care nu orişice inteligenţă o poate prinde şi reţine.

Dar nu numai mintea omului incult este afectată de o asemenea inegalitate a înţelegerii. Aceeaşi inegalitate o găsim, din alt punct de vedere, şi în mintea omului cult. Mărturia acestuia nu este deopotrivă de sigură în toate elementele sale. Psihologia ne arată că memoria fiecărui om se dezvoltă într-un mod unilateral. Unul reţine mai uşor imaginile vizuale, pe când altul pe cele auditive. Afirmaţiile celui dintâi, întrucât se raportează la lucruri văzute, sunt mai sigure decât afirmaţiile celui de-al doilea. Se raportează însă afirmaţiile lui la lucruri auzite, atunci sunt mai sigure afirmaţiile celui de-al doilea. Inegalitatea se stabileşte apoi paralel cu ocupaţia fiecăruia. Fiecare martor de bună credinţă este mai veridic în afirmarea lucrurilor ce intră în cercul meseriei sale. Fiecare vede mai clar ceea ce-l preocupă mai des. Toate aceste inegalităţi, pe care le prezintă dezvoltarea memoriei şi a inteligenţei, sunt pe larg studiate de psihologie. Judecătorul, care va face apel la această ştiinţă, va dobândi desigur, dacă nu un adevărat *testimoniometru*, cel puţin însă un bun criteriu pe care îl va aplica cu mult folos în cursul carierei sale.

III

O cauză mai importantă care contribuie la falsificarea depoziţiei martorului de bună credinţă stă în modalitatea exprimării.

Nu orice martor ştie să exprime ceea ce are în memorie; mai bine zis, nu orice martor ştie să se exprime în felul cum cere cel ce ascultă. Martorul incult

este stăpânit de asocierile produse între stările sale de conştiinţă. Mintea sa este până la un punct pasivă. Ea a înregistrat impresiile în şirul în care ele s-au produs; le-a asociat şi le păstrează tot astfel. Când este să le exprime, el nu poate să le dispună după un plan nou. Nu poate trece peste unele secundare pentru a veni la altele principale; putinţa de alegere nu-i este dată. Martorul incult trebuie să se exprime cu aceeaşi pasivitate cu care au fost înregistrate şi impresiile. Unele după altele vor veni să se succeadă, aşa după cum s-au produs şi au fost legate prin comunitate de timp şi de spaţiu. Cel ce ascultă trebuie să se supună acestei necesităţi psihologice. El trebuie să aştepte până se desfăşoară de sine şi pe rând impresiile ce au fost reţinute pasiv de memoria povestitorului. Nu va trebui niciodată să intervină cu întrebări, căci întrebările silesc pe martorul incult să se abată de la drumul mintal cunoscut lui şi prin aceasta să se rătăcească. Cu cât este lăsat mai liber, mai nesilit, cu atât martorul este mai în măsură să reproducă exact ceea ce ştie. Cu cât întrebările se grămădesc, cu atât sorţii de falsificare sporesc. Ca ilustrare, fie-ne permis a aduce un caz petrecut acum, de curând, înaintea unui judecător de pace din Bucureşti. Este cazul unui sătean adus ca martor într-un proces corecţional. Judecătorul, după îndeplinirea formalităţilor obişnuite, invită pe martor să spună ce ştie. Săteanul începe: „Mă găseam tocmai la vorbă cu moş Dincă, prietenul meu. Moş Dincă spunea că de lungă vreme nu mai văzuse aşa secetă. Că Stan al lui Bădilă, om umblat prin multe ţări, îi istorisise lui că, dacă are să mai ţină seceta aşa, atunci are să cadă peste locuri un fel de ploaie de nisip cald, cum a mai văzut el dincolo peste Belgrad…" „Dar bine omule", întrerupe judecătorul, „lasă istorisirea lui moş Dincă şi spune ce ştii despre bătaia ce a suferit Mariţa lui Gheorghe, de la ginere-său Petre." „Moş Dincă" –

reîncepu martorul după câteva momente de ezitare – „îmi zise, haide la cârciumă să auzi tu singur ce istoriseşte Stan al lui Bădilă. Eu îi răspund lui moş Dincă: n-am timp acum, moş Dincă, dar te cred. Iată, sunt şi eu de aproape cincizeci de ani şi aşa secetă n-am mai văzut." „Dar lasă seceta, omule, căci n-avem nici noi timp de pierdut, întrerupse din nou judecătorul. Şi ca să sfârşim mai repede, răspunde la întrebările mele. Ai auzit pe inculpat lăudându-se la cârciumă că are s-o bată pe Mariţa lui Gheorghe?" „Petre a fost împreună cu moş Dincă, reîncepu martorul rău dispus, şi el a auzit cum istorisea Stan al lui Bădilă, că dacă mai ţine seceta, are să cadă peste ţară o ploaie de nisip cald". Judecătorul devine nerăbdător. „Iar Stan al lui Bădilă şi ploaia de nisip cald... Ascultă-mă, creştine, şi răspunde-mi scurt la ce te întreb. Ai fost de faţă la bătaie?"

Martorul pleacă capul în semn de afirmare. „Ai văzut pe Petre rupând din gard lemnul acesta, pe care îl vezi aici pe masă?" Din nou aceeaşi mişcare din cap din partea martorului. „Bine. Acum nu-ţi aduci aminte să-l fi auzit pe Petre în cârciumă lăudându-se, că din mâinele lui n-are să scape Mariţa?" Martorul continuă a răspunde afirmativ la aceasta şi la multe alte întrebări. „Ei, acum, întreabă judecătorul, mulţumit că a scos-o la un sfârşit cu martorul, să ne spui, ce cuvinte ai auzit că le zicea Mariţa în timpul cât era bătută de Petre?" Martorul îl priveşte pe judecător cu mirare. Judecătorul însă insistă şi repetă întrebarea: „Ce cuvinte a zis Mariţa în timpul cât era bătută de Petre?" Martorul ezită iarăşi, apoi, după un oftat lung, răspunde: „Apoi, domnule judecător, cine să audă ce zicea Mariţa? Mariţa se suise în văzduh!" – Judecătorul crezu un moment că nu auzise bine. „Unde se suise Mariţa?" „În văzduh, să desfacă norii şi să aducă ploaia de nisip cald!" „Aiurezi, creştine! Ţi-a intrat în cap ploaia de nisip cald, şi acum nu poţi deschide gura

fără a ne pomeni de dânsa. Să te duci la doctor că poate ajungi rău!" Şi judecătorul nu mai continuă interogatoriul. Depoziţia luată fu considerată ca neavenită, deşi săteanul în chestiune fusese unicul martor care văzuse cum faptul se petrecuse. Procesul se judecă pe baza altor depoziţii, făcute din nenorocire de martori care nu fuseseră ei înşişi de faţă la cele petrecute, ci auziseră de la alţii, şi, în primul rând, de la săteanul cu „văzduhul".

Târziu, şi numai prin întâmplare, ajunse să-şi explice judecătorul depoziţia săteanului. De fapt explicaţia era foarte simplă. Stan al lui Bădilă istorisise în adevăr despre ploaia de nisip cald. El mai istorisise şi despre cauzele miraculoase care aduc asemenea catastrofe. Între aceste cauze găsea el că sunt şi spiritele necurate ale unor femei bătrâne. Femeia Mariţa a lui Gheorghe suferea de boala epilepsiei. Tot satul şi mai ales Petre, ginerele Mariţei, ştia de această boală. Repede se stabili atunci credinţa că ploaia cea de nisip cald va fi odată adusă de spiritul necurat al acestei femei. Petre, surprinzând-o într-un moment de spasme epileptice, pe care el le interpreta ca o luptă cu necuratul, a lovit-o, spre a o readuce la spiritul cel bun. Afirmaţia martorului despre ridicarea sufletului Mariţei în văzduh se întemeia pe faptul că dânsul constatase la Mariţa lipsuri de memorie, ceea ce se întîmplă foarte des în cazurile de epilepsie. Toate îşi aveau astfel explicarea lor naturală.

Dacă judecătorul ar fi lăsat pe martor să istorisească, fără trunchiere, tot ce văzuse el, adevărul ieşea la lumină de la început. Martorul ar fi lăsat ca impresiile sale să se desfăşoare în modul cum au fost prinse. Una după alta, verigile acestei întâmplări s-ar fi legat în şirul în care ele erau legate şi pentru martor, iar judecătorul ar fi avut să aleagă elementele verosimile din cele neverosimile: operaţie care nu era deloc grea

în cazul de faţă. Dar judecătorul n-a avut această răbdare. El a dorit ca alegerea să i-o facă însuşi martorul. Rezultatul a fost falsificarea unei bune depoziţii, şi, prin urmare, şi o sentinţă nedreaptă.

Câţi judecători nu comit aceeaşi greşeală! Mai totdeauna interogatoriul martorului se face după acelaşi tipar, fără a se ţine seama de gradul de cultură a aceluia care este ţinut să răspundă. Martorul incult, a cărui inteligenţă este dominată de idei strâns asociate şi greu de dirijat, este ţinut să răspundă la întrebări capricioase, al căror rost numai întrebătorul îl ştie. În loc de a lăsa ca impresiile să se exprime în ordinea în care au fost culese de martor, se cere acestuia intervertirea totală a ordinii lor, se cere alegere şi judecată.

De aceea ziceam mai sus că una din principalele cauze de falsificare este modalitatea exprimării. Omul cult poate să-şi dirijeze mai uşor cuvintele prin care se exprimă, fiindcă el dirijează uşor şi înţelesul acestor cuvinte. Afirmaţiile lui se referă la stări de conştiinţă percepute voluntar. Omul incult nu poate să-şi dirijeze cuvintele cu care se exprimă, fiindcă nu-şi poate dirija nici ideile de la care acestea pornesc. Percepţia lui este mai mult pasivă. Un judecător care cunoaşte această diferenţă va lăsa pe martorul incult să se exprime în voia lui, fără a-l obosi cu multe întrebări, şi fără să-l oblige a răspunde alegând lucrurile mai importante, fiindcă de multe ori martorul nu este în măsură să facă o aşa alegere. Numai omul cult, cu o serioasă instrucţie ştiinţifică poate să-şi stăpânească asocierea stărilor de conştiinţă în aşa măsură, încât să răspundă precis şi concis la întrebările ce i se vor pune.

Psihologia, când va fi ascultată, va aduce în această privinţă o bună reformă în practica judecătorească. Pe viitor, libertatea judecătorului de a pune întrebări va trebui foarte mult restrânsă. În schimb, libertatea martorului de a vorbi deschis tot ce are pe suflet va

trebui cu mult lărgită. Aceasta cu deosebire când martorul este o persoană incultă.

IV

O altă categorie de martori falşi sunt martorii sugestibili. Copiii, mai ales, intră cu toţii în această categorie.

Orişice om, de altfel, poate fi sugestionat. Psihologii şi medicii au dovedit acest fapt cu prisosinţă.

O imagine, ori o idee, introdusă în creierul cuiva, tinde să se exteriorizeze în manifestările acestuia. Cu cât creierul este mai nedezvoltat, sau mai slăbit prin o boală nervoasă, cu atât şi exteriorizarea se face mai uşor. Copiii şi persoanele încrezătoare, cele bolnave de isterie, în primul rând, nu opun sugestiilor decât o foarte slabă rezistenţă. Orişice li se spune este crezut şi afirmat, chiar când afirmarea ar aduce un rău acelui care o face. Sugestia este mai tare decât chiar interesul propriu.

Profesorul din Nancy, Liégeois, căruia îi datorăm multe cunoştinţe asupra sugestiei, istoriseşte următorul caz.

O tânără femeie este adusă, în noiembrie 1868, înaintea tribunalului corecţional din Vic, sub inculparea de a fi suprimat copilul pe care îl născuse de curând. Moaşa afirmase că naşterea avusese loc. Acuzata, la început, tăgădui; dar în urmă, la întrebarea pe care i-o puse comisarul de poliţie, dacă n-a aruncat copilul în jgheabul de unde mănâncă porcii, a răspuns, după multe ezitări, că da. La judecătorul de instrucţie, moaşa a explicat că ea a fost aceea care a avut mai întâi ideea aruncării copilului în jgheabul porcilor şi că inculpata la început a ezitat, dar în urmă a spus că moaşa a ghicit

bine. Inculpata, întrebată a doua oară de judecător, a reînnoit afirmaţiile sale, precizându-le încă: „Am luat copilul, şi după ce am deschis poarta de la coteţul porcilor l-am aruncat în jgheab. Nu l-am auzit ţipând, şi nici nu l-am văzut mişcând". Medicul cantonal din Dreuze, în expertiza sa, conchise de asemenea că naşterea a avut loc. Inculpata fu condamnată. Puţin după aceea însă, prezentându-se să-şi facă pedeapsa, se observă că ea se găsea însărcinată. La 25 decembrie 1868 ea născu o fiică bine constituită şi la termen. Bineînţeles, sentinţa de condamnare fu reformată.

Întrebată apoi asupra depoziţiei sale false, tânăra femeie declară că părinţii şi moaşa au stat de capul ei să spună tot adevărul, ameninţând-o că, dacă nu va spune ce a făcut cu copilul născut, are să fie condamnată la 20 ani muncă silnică. Această ameninţare, întărită probabil şi printr-o halucinaţie retroactivă, determină pe tânăra femeie să facă depoziţia falsă prin care ea se acuză singură[1].

Şi cazurile acestea sunt foarte numeroase în literatura medicală.

Într-un articol al doctorului Motet găsim un altul, tipic, privitor la sugestibilitatea copiilor.

Un comerciant de vază este adus la judecătorul de instrucţie sub inculparea de a fi atentat la pudoarea unui copil de 10 ani. El protestează cu indignare şi arată cu de-amănuntul cum a întrebuinţat timpul, şi anume orele în care se petrecuse presupusul fapt de care era acuzat. Nevinovăţia lui nu întârzie să se dovedească. Iată acum însă cum această fabulă luase naştere. Un copil de 10 ani se întorsese acasă cu mult mai târziu decât obişnuia el să se întoarcă de la şcoală în celelalte zile. La sosire, mama lui, neliniştită, îl întrebă de unde

---

[1] Dr. Bernheim; *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie*, 2. Edit. Paris 1903.

vine. Copilul se încurcă în răspuns. Mama îl întrebă cu mai multă înverşunare. Ea îşi închipui că copilul său a putut fi victima unui atentat la pudoare, şi o dată plecată pe acest drum, începu să întrebe şi să-i sugereze copilului răspunsurile care să întărească această bănuială. Când tatăl veni acasă, nu mai fu lăsat copilul să istorisească, ci mama însăşi istorisi fabula pe care o inventase singură. Copilul o auzi şi o învăţă pe dinafară. Când fu întrebat asupra locului unde se săvârşise atentatul, el arătă la întâmplare casa comerciantului în chestiune. Fabula fu crezută de părinţi până ce fură cunoscute mai târziu adevăratele motive care-l făcuseră pe copil să întârzie în ziua aceea. Copilul întârziase atras de compania conşcolarilor săi[1].

Şi cazurile acestea sunt foarte numeroase. Ele impun o normă, şi anume: judecătorul trebuie să ţină totdeauna seamă de posibilitatea unor asemenea sugestii. În special să nu ia niciodată depoziţiile copiilor drept o bază solidă.

În genere, sugestiile sunt greu de dovedit. Cel ce vrea să descopere adevărul, care se ascunde sub ele, trebuie să aibă, pe lângă cunoştinţe de psihologie, şi mult tact. O reţetă sigură de cum trebuie procedat în toate cazurile, desigur că nu se poate da.

Există însă unele cazuri, în care sugestia este provocată de însăşi acela care pune întrebările, adică de judecător; şi în aceste cazuri ar fi de dorit ca o reformă să se introducă după sfatul psihologiei. Acestea sunt cazurile în care martorul, lesne încrezător şi timid, se lasă a fi cu desăvârşire târât înspre afirmările pe care judecătorul le doreşte. Negreşit că judecătorul nu vrea de bunăvoie să inducă pe martor în eroare. Inducerea se face pe nesimţite şi în contra voinţei lui.

---

1 „Revue de l'hypnotisme", 1887.

Iată în ce fel. Judecătorul îşi formează o anumită opinie pe baza câtorva informaţii, sau din depoziţiile câtorva martori. Această opinie nu este încă destul de bine stabilită în convingerea lui. În jurul ei se grupează mai multe ipoteze care apasă asupra conştiinţei judecătorului. Judecătorul ar dori mai multă lumină. Lumina întârzie însă să se producă. Nesiguranţa din sufletul judecătorului este însoţită de un sentiment de jenă şi de neplăcere. Razele adevărului devin pentru el din ce în ce mai dorite. O licărire falsă e luată din întâmplare drept una din aceste raze. Atunci sugestionarea inconştientă începe. Martorul timid, sau intimidat de autoritatea judecătorului, răspunde cum crede că ar fi pe placul acestuia. O ipoteză începe să devină probabilă. Judecătorul înmulţeşte întrebările pentru a o susţine. Martorul se lasă a fi târât pe panta acestei probabilităţi. Sentimentul de jenă, care împovăra până aici sufletul judecătorului, începe să se ridice şi să facă loc sentimentului contrar. Judecătorul devine, încetul cu încetul, radios de buna idee ce a avut şi pe care o vede întărită de afirmările martorului. Martorul devine, încetul cu încetul, docil şi ajunge cu desăvârşire sub dominaţia judecătorului. Ipoteza probabilă se transformă în certitudine pentru judecător. Martorul, abdicând cu desăvârşire de la judecata sa proprie, răspunde cum i se cere. Judecătorul crede că se află pe urmele adevărului, când în realitate el nu face decât să se asculte pe sine. Martorul e mulţumit că a adus un serviciu. Şi acest joc, din nenorocire, se termină mai adeseori printr-o sentinţă nedreaptă.

Pentru a evita falsul din asemenea cazuri ar fi de dorit să se admită în practica judecătorească următorul mod de procedare: întrebările care sunt puse martorului să nu trădeze prin nimic opinia judecătorului. Sub nici un motiv, mai ales, să nu se indice martorului răspunsul ce se aşteaptă de la el. Şi pentru ca aceasta să se poată

oricând controla, ar trebui să se ia obiceiul de a se scrie întotdeauna de către grefier, dimpreună cu răspunsurile date de martor, şi întrebările puse de judecător. Astfel se va vedea mai uşor dacă este sau nu între ele o legătură, de sugestie. Încă mai mult. Ar trebui să se ia obiceiul ca pe viitor grefierul să nu reducă nimic din conţinutul întrebărilor şi răspunsurilor, ci el să le reproducă întocmai cum au fost rostite; cu un cuvânt, să le stenografieze. Atunci, judecătorul, în momentele sale de reculegere, recitindu-le, va putea mai uşor să-şi dea seama dacă s-a făcut sau nu vinovat de practica sugestiei. Şi dacă judecătorul însuşi, acela care a luat depoziţia martorului, nu-şi va da seama, este mai posibil ca prin acest mijloc să-şi dea seama un altul. Justiţia, în orice caz, nu va avea decât să câştige din introducerea obiceiului de a se stenografia de către grefier întreaga depoziţie. Vom avea de altminteri ocazia să revenim şi mai jos asupra utilităţii ce ar avea-o stenografia în practica judecătorească.

V

Între martori falşi, dar tot de bună credinţă, o ultimă categorie o formează martorii atinşi de vreuna din bolile sistemului nervos care fac cu neputinţă funcţionarea normală a memoriei.

Dar asupra acestei categorii nu insistăm prea mult. Judecătorul, în cazurile în care se prezintă asemenea martori, are îndatorirea să provoace o expertiză a medicului specialist. Certificatul eliberat de acesta îi va da măsura în care poate utiliza o mărturie venită din partea unui bolnav. Cunoştinţele de psihologie, pentru aceste cazuri speciale, trebuie dar completate. Totuşi, cu desăvârşire inutile ele nu sunt nici aici. Un judecător cunoscător în ale psihologiei are întâi avantajul să

distingă mai cu uşurinţă cazurile cu adevărat patologice; căci de multe ori acestea sunt greu de recunoscut. Bolnavii de isterie, bunăoară, se înfăţişează, în aparenţă, în condiţiile oamenilor normali, şi numai un ochi atent îi poate recunoaşte. Psihologia pregăteşte suficient această atenţie necesară. Cu ajutorul ei, judecătorul, în cazurile dificile, ştie când să facă apel la luminile medicului specialist. Apoi, un al doilea avantaj, şi nu mai puţin însemnat, este că psihologia dă judecătorului cunoştinţele necesare pentru a înţelege şi a utiliza mai bine certificatul eliberat de specialist. În acest certificat câteodată nu se spune nimic hotărâtor asupra gradului de veracitate pe care îl au toate afirmaţiile făcute de bolnav asupra unui anumit fapt, ci, o dată diagnosticul medical stabilit, rămâne ca judecătorul să primească sau să respingă parte din afirmaţiile făcute de bolnav. Sunt unele boli ale sistemului nervos care ating de preferinţă numai câte o funcţie intelectuală şi le lasă pe celelalte intacte. Aşa isteria pe care o citarăm mai sus atinge cu preferinţă funcţia memoriei ca reproducere, dar lasă mai mult sau mai puţin intactă funcţia percepţiei. Paranoia cronică, dimpotrivă, atinge însăşi funcţia de percepţie. Paralizia de origine sifilitică aduce slăbirea totală a memoriei, fără însă să provoace halucinaţii, pe când paralizia de origine alcoolică aduce dimpreună cu slăbirea memoriei şi halucinaţii. Epilepsia este însoţită de tulburări de memorie parţiale şi capricioase; senilitatea însă este urmată de o degenerare sistematizată[1].

În toate aceste cazuri se impune negreşit ca judecătorul să procedeze cu multă circumspecţie, şi, pe cât este posibil, să nu-şi bazeze niciodată

---

[1] Dr. A. Cramer, *Ueber die Zeugnisfähigkeit bei Geisteskrankheit und bei Grenzzuständen (Beiträge der Psychologie der Aussage*, Heft II).

convingerea în mod exclusiv pe afirmările unui bolnav. Dar sunt împrejurări totuşi în care adevărul câştigă prin utilizarea lor parţială. Uneori chiar se întâmplă ca ele să fie unicele care se prezintă. Atunci, fără voie, ele se impun conştiinţei judecătorului, şi judecătorul este dator să le cumpănească şi să aleagă din ele ceea ce-i pare verosimil. Alegerea este însă oarbă, dacă nu este susţinută de cunoştinţe ştiinţifice.

Aşa, dacă ne-am închipui că se prezintă cazul unui martor atins de degenerescenţă senilă. Veracitatea afirmărilor pe care le face acest martor este totdeauna de o valoare cu totul inegală, şi judecătorul, care nu cunoaşte legea, după care se gradează această valoare, se găseşte în faţa unei dificultăţi de neînvins. Asupra evenimentelor celor mai recente, martorul nu ştie răspunde sau răspunde fals; din contră, întrebat asupra evenimentelor din trecut, şi încă dintr-un trecut îndepărtat, martorul răspunde cu precizie şi face impresia de a spune adevărul. Judecătorul, care nu cunoaşte legile psihologiei, găseşte faptul paradoxal şi se crede înaintea unui martor neutilizabil. Judecătorul, cunoscător al legilor psihologiei, găseşte însă că faptul este foarte natural, şi în consecinţă preţuieşte afirmările martorului. Se ştie, în adevăr, din psihologie, că degenerescenţa memoriei din cauza senilităţii prezintă un caracter tipic: ea începe mai întâi cu faptele recente şi pe urmă se întinde treptat asupra celor trecute. Un bătrân, cu memoria slabă, nu-şi aminteşte de ziua de ieri, dar reproduce cu fidelitate zilele sale din tinereţe. Deci, chemat ca martor el va fi un martor utilizabil pentru dovedirea faptelor petrecute mai de mult. Judecătorul care ştie aceasta nici nu se codeşte de a-l utiliza.

Acest exemplu ni se pare suficient pentru a îndreptăţi reînnoirea, şi la sfârşitul acestui paragraf, a invitaţiei ce am repetat-o de atâtea ori mai sus.

Coeterum, censeo... pregătirea psihologică a magistratului este de o imperioasă necesitate!

VI

Trecem la o nouă categorie de martori falşi, la aceea a martorilor de rea credinţă. Examinarea acestei categorii ne aduce din nou în plină psihologie. Şi încă cu o agravare.

La categoriile precedente se putea indica judecătorului capitolul din psihologie pe care avea să-l consulte, pentru a-şi desluşi starea sufletească a martorului. La această din urmă categorie, o asemenea indicaţie nu se poate face. Reaua credinţă este o calificare care acoperă fenomene cu mult mai complexe, de cum acoperă calificarea de bună credinţă. Pentru a o pătrunde şi a o stăpâni, judecătorul este dator să se familiarizeze cu întreg cuprinsul ştiinţei sufletului. El trebuie să ştie a despărţi stările sufleteşti în diferitele lor componente şi trebuie să ştie încă şi legile cauzale după care aceste stări se produc.

Afirmarea falsă, făcută cu rea credinţă, este expresia unei stări sufleteşti complexe. Într-însa se întâlnesc motive de origine variată, motive care cooperează într-o lumină de conştiinţă foarte neegală. Martorul însuşi este departe de a-şi putea lămuri bine situaţia. În unele cazuri, el este deplin conştient că afirmă ceva fals; în alte cazuri însă numai pe jumătate; şi alteori, s-ar putea zice, aproape deloc. Datoria judecătorului este de multe ori să vadă mai clar decât însuşi martorul. El trebuie să reconstituie procesul psihologic care a adus după sine afirmarea falsă; şi cum aceasta nu o va putea face direct, deoarece martorul caută să se ascundă, el va trebui să-l

reconstituie indirect din contrazicerile şi, în genere, din raporturile anormale pe care falsul le produce la întâlnirea sa cu restul personalităţii sufleteşti a martorului. Procesul psihologic care duce la o afirmare falsă este ca un fel de *intrus* pentru personalitatea sufletească a martorului. O adaptare perfectă între el şi acesta din urmă nu se produce niciodată; totdeauna rămân nepotriviri. Dar aceste nepotriviri, deşi greu de eliminat, sunt totuşi cu dibăcie ascunse de unii martori. Este o datorie pentru judecător să nu lase a fi înşelat. El are să reconstituie prin mijlocirea acestor nepotriviri procesul afirmărilor false, întocmai cum îşi reconstituie medicul cursul unei maladii prin mijlocirea simptomelor ce i se prezintă. Cu diferenţa numai, şi aceasta încă spre împovărarea judecătorului, că la îndeplinirea sarcinii sale medicul găseşte în bolnav un ajutor, pe când judecătorul n-are acelaşi ajutor din partea martorului.

Este drept că psihologia se ocupă cu studiul numai al vieţii normale a sufletului; dar aceasta este şi cea mai importantă. Judecătorul, care are în mintea lui o icoană lămurită despre stările sufleteşti normale, distinge cu mai multă uşurinţă stările artificiale sau provocate intenţionat. Toate manifestările acestea ies pentru el atunci cu atât mai mult în relief. Aşa cum de altfel este cazul şi în practica medicală. Un medic care n-ar cunoaşte legile vieţii fiziologice normale n-ar fi niciodată în stare să pună diagnosticul unei maladii. Judecătorul, care nu cunoaşte legile după care în mod obişnuit se exprimă stările sufleteşti, nu va putea recunoaşte nici cazurile în care se simulează prin o aparenţă meşteşugită stări ce nu există. Definiţia faptului anormal se face totdeauna după ce s-a stabilit definiţia faptului normal.

Dar să lăsăm teoria şi să ilustrăm folosul psihologiei prin câteva exemple din viaţa practică.

Iată un martor de rea credinţă, care de fapt nu afirmă lucruri mincinoase, dar ocoleşte pe cât poate adevărul aşa încât judecătorul este indus în eroare. Interogatoriul începe; martorul se arată dispus să vină în ajutorul justiţiei, însă informaţiile pe care el le dă sau n-au nici o legătură, sau nici o importanţă pentru cunoaşterea faptului ce se cercetează. Reaua sa credinţă el o îmbracă câteodată în haina naivităţii, câteodată o ascunde după paravanul unui mutism ursuz. Martorul face digresiuni, ori se obstinează să tacă. În tot cazul, interogatoriul nu duce la nici un rezultat. Judecătorul, pe cât poate, încearcă să învingă îndărătnicia martorului. Încercare deşartă. Interogatoriul este suspendat pentru acea zi. Se încearcă a doua zi. Acelaşi rezultat. Atunci, judecătorul renunţă, sau, dacă este nervos, recurge la intimidare. Câteodată intimidarea reuşeşte, dar de drept la acest procedeu nu trebuie recurs. Căci e foarte greu să stabileşti limita intimidării. Unde începe şi sfârşeşte ea, şi unde începe violenţa? În cazurile obişnuite, interogatoriul, aşadar, se suspendă. De fapt, el nu există deloc. Din moment ce răspunsurile martorului n-au nici o importanţă, ele se abandonează. Unii judecători au chiar drept normă să le rezume în câteva cuvinte pentru a îndeplini formalităţile cerute de lege, dar în fond ei nu pun nici un preţ pe dânsele. Martorul a reuşit să ascundă ceea ce voia să ascundă, fără să i se poată aduce învinuirea de a fi un martor fals. Judecătorul îl abandonează, deşi adeseori impresia lui intimă este că a fost amăgit. Dar ce avea să facă? Conştiinţa lui este împăcată, căci a încercat tot ce îi sta în putinţă. Cum n-a izbutit el, n-ar fi izbutit nici un altul în locul lui.

Cu toate acestea, izbânda nu era poate tocmai atât de anevoioasă, dacă s-ar fi ştiut proceda mai bine! În laboratoarele de psihologie, cazul unui asemenea martor mut este cercetat în mod experimental, şi mai

totdeauna, rezultatul la care s-a ajuns a fost tocmai contrariu. Cu toată dorinţa martorului de a ascunde adevărul, el totuşi s-a putut reconstitui indirect din spusele lui.

În cercetările de laborator se procedează astfel. Se invită o persoană să privească cu atenţie obiectele dintr-o cameră, sau să asiste la o scenă, provocată într-adins. După ce persoana a privit astfel timp de câteva minute obiectele sau scena, ea este lăsată câteva zile liberă, apoi e readusă din nou la laborator pentru a fi supusă experimentării. Persoana este rugată ca în toate răspunsurile ce i se vor cere să ascundă în toate chipurile ceea ce a văzut. Cu un cuvânt, să se comporte ca un martor fals, care ar dori să nu mărturisească că a fost de faţă într-un anumit loc. Să presupunem bunăoară că persoana în chestiune a văzut o cameră în care existau următoarele obiecte: un birou acoperit cu postav verde, având deasupra lui o călimară mare de bronz, cu o statuetă reprezentând pe un înger cu aripile întinse pentru a zbura. Alături de birou două fotolii de piele roşu închis. Fiecare fotoliu are o monogramă în colţul din stânga. Un covor, ţesătură românească. Peretele din faţa uşii de intrare un tablou reprezentând bătălia lui Ştefan cel Mare de la Podul Înalt în mărime de 50 x 80 cm. Ramele tabloului sunt din stejar. Spre peretele de la dreapta uşii de intrare, între două ferestre, o canapea tot de piele roşu închis. În dreptul ferestrelor câte un scaun. Spre stânga o bibliotecă, ale cărei rafturi de sus sunt pline cu cărţi legate în diferite culori, iar cele de jos în negru. În faţa bibliotecii o scară de aproximativ doi metri înălţime, culoarea stejarului etc... Şi acum experienţa consistă în următoarele: martorul fals e rugat ca la fiecare cuvânt pe care îl pronunţă experimentatorul să răspundă şi dânsul cu un cuvânt, al cărui sens să se asocieze cu cel dintâi. Spre exemplu: s-a pronunţat *Maroc*, martorul poate răspunde *Franţa*;

s-a pronunţat *zăpadă,* va răspunde *munte* etc. Cât timp cuvintele pronunţate nu amintesc obiectele ce trebuie ascunse, martorul nu se trădează prin nici un indiciu deosebit. El răspunde cam la acelaşi interval cu un cuvânt al cărui sens se asociază cu cuvântul pronunţat. Dar experimentatorul pronunţă deodată cuvântul *birou*. Martorul, atunci se gândeşte imediat la biroul văzut de el. În mintea lui cu necesitate prima asociaţie este aceea tocmai care ar putea să-l trădeze. Bineînţeles, se fereşte să cadă în cursă. Dintre cuvintele care i se prezintă în minte, el alege şi răspunde tocmai cu acela care nu aminteşte deloc obiectele ce trebuie să se ascundă. În loc de *verde*, care l-ar trăda, răspunde *comercial*. Experimentatorul pronunţă din nou cuvinte indiferente. La *cămilă*, răspunde martorul *Africa;* la *piramidă, Egipt* etc. Apoi din nou survine un cuvânt primejdios. Experimentatorul pronunţă: *tablou*. Martorul se gândeşte la tabloul văzut. Negreşit însă că el nu va răspunde nici cu *Ştefan cel Mare*, nici cu *Podul Înalt*; va răspunde cu ceva ce este cu totul străin tabloului văzut. Bunăoară *Napoleon*. Şi aşa mai departe.

După multe cuvinte indiferente, iarăşi din partea examinatorului câte un cuvânt care reaminteşte obiectele ce trebuie tăgăduite. Şi atunci iarăşi acelaşi joc în mintea martorului. Prima asociere este aceea care trădează. Pe aceasta însă martorul o înlocuieşte cu alta care iese cu totul din cadrul bănuielii.

Experienţa este la sfârşit. Experimentatorul, care a avut grijă să-şi noteze la fiecare răspuns durata timpului cât a întrebuinţat martorul pentru a răspunde, procedează la interpretarea datelor culese. Primul semn caracteristic care i se prezintă este durata relativ prea lungă pe care a întrebuinţat-o martorul pentru a răspunde la anumite cuvinte. Pe când la unele cuvinte s-a răspuns după câteva zecimi din secundă, la altele s-au întrebuinţat secunde întregi. Care să fi fost cauza?

Nu alta decât că la aceste cuvinte martorul a reflectat mai mult. Se adună la un loc cuvintele care au necesitat o aşa de lungă reflectare. Curios, ele prezintă o oarecare legătură între dânsele. *Birou, tablou, bibliotecă, scară, Ştefan cel Mare, Podul Înalt, înger, fotoliu* etc. Sunt tocmai cuvintele care redau înfăţişarea camerei... Martorul s-a trădat singur. Pentru a evita acest sfârşit ar fi trebuit ca la toate cuvintele pronunţate să nu întrebuinţeze decât un timp egal pentru reflectare şi să nu caute să ocolească anumite asocieri. Dar stă oare în puterea lui să facă aşa ceva? Chiar să fi fost pus la curent cu natura experienţei şi tot n-ar fi putut-o face.

Experienţa se poate încă varia în diferite feluri: dacă este de descoperit o scenă tăgăduită de martor, pe lângă metoda de mai sus, se mai poate întrebuinţa şi cea următoare. Experimentatorul povesteşte martorului diferite scene, în care intră şi elemente din scena ce trebuie ascunsă. Martorul este obligat să reproducă din memorie fiecare povestire. Atunci se observă următorul fenomen curios. Martorul sau trece sub tăcere din fiecare scenă povestită elementele comune cu acelea din scena ce vrea să ascundă, sau le completează cu elemente ce n-au fost povestite, dar care se găsesc în scena la care martorul a asistat. Legea asocierii ideilor este mai puternică decât însăşi voinţa martorului. Cel care ştie să o urmărească surprinde cu uşurinţă schimbările intenţionate în cursul ei normal; căci fiecare schimbare atrage după sine manifestări care se pot controla. În zadar persoana care doreşte a ascunde ceva dă gândirii o unitate aparentă; această unitate se distruge de îndată ce cineva ştie să o atace.

Negreşit, în practica judecătorească, nu se pot întreprinde experienţe în felul celei descrise mai sus. Cabinetul judecătorului nu se poate transforma într-un laborator de psihologie. Nu este mai puţin adevărat însă că judecătorul, care este iniţiat în asemenea experienţe

psihologice, va fi mai în măsură să găsească un procedeu pentru a scoate adevărul din gura unui martor de rea credinţă, de cum l-ar găsi judecătorul neiniţiat. Experienţele psihologice de laborator se fac în condiţii artificiale, este adevărat; dar aceasta nu împiedică ca ele să fie foarte folositoare. În condiţii artificiale se fac, de altminteri, toate experienţele ştiinţifice.

Dar iată un alt caz, mai interesant: martorul care nu se mulţumeşte să ascundă adevărul, ci spune intenţionat neadevărul în locul adevărului. Martorul de rea credinţă tipic. Judecătorul are cu acesta multă bătaie de cap. Rareori nu recurge la intimidări. Dar şi când recurge, rezultatul nu totdeauna este satisfăcător. Să vedem dacă există un mijloc de a-l prinde în cursă şi pe acesta...

Credem că da.

Vorbirea fiecărui individ este strict determinată de întreaga lui personalitate psihologică. Fiecare are modul său particular de a se exprima, care se recunoaşte uşor, după vocabularul întrebuinţat şi după legătura frazei. Vorbirea este tot aşa de caracteristică pentru om cum este şi scrisul. Un expert o poate recunoaşte, cu toată dorinţa contrarie a celui ce vrea să şi-o schimbe intenţionat.

Astfel fiind, depoziţiile false, *învăţate pe dinafară* de martor sunt foarte uşor de recunoscut. Trebuie să fim numai atenţi. Sau martorul învaţă depoziţia pe dinafară, fără să-şi dea osteneala de a o asimila felului său de a se exprima, şi atunci depoziţia contrastează cu restul vorbirii martorului, şi este lesne de recunoscut; sau martorul este mai inteligent şi încearcă să se exprime în stilul său propriu. Atunci, negreşit, recunoaşterea este mai grea; imposibilă însă nu. Oricâtă dibăcie ar avea martorul, vorbirea care i-a fost insuflată de o persoană străină rămâne totuşi cu un caracter străin. Dacă se întâmplă însă să fie mai mulţi martori în

aceeaşi categorie, adică mai mulţi martori dresaţi pentru o anume mărturie, atunci opera de descoperire este foarte mult uşurată. Frazele învăţate rămân tipice, cu un caracter de asemănare de la martor la martor, pe când restul depoziţiilor se diferenţiază după personalitatea psihologică a fiecăruia în parte. Judecătorul nu are decât să compare depoziţiile, şi va fi îndată surprins de descoperirile pe care le face. În depoziţiile cele mai variate, el va găsi că povestirea unui anumit fapt este totdeauna redată printr-o anumită întorsătură de frază, care este stereotipă de la martor la martor. O flexiune verbală, o conjuncţie, un acord cazual etc. trădează originea, fiindcă acestea ies în relief prin uniforma lor repetiţie. „Am recunoscut de la început că martorul S. depunea fals”, îmi spunea în Craiova un vechi magistrat cu ocazia judecăţii unui proces la Curtea cu juri, „numai după întrebuinţarea perfectului compus. Toţi ceilalţi martori consăteni cu dânsul întrebuinţează perfectul definit. Şi de altminteri, în vorbirea curentă, întrebuinţează şi S. acelaşi perfect. Numai în mărturisirea pe care i-o cerem noi face altfel. A învăţat depoziţia pe dinafară de la vreun avocat”.

Dar pentru a aplica metoda aceasta de comparaţie cu succes se cere, ca o primă condiţie, *stenografierea* tuturor depoziţiilor. Numai aşa se păstrează vorbirea martorului, individualitatea sa proprie. Cu depoziţiile rezumate, fie de grefier, fie de judecător, aşa cum se practică acum nu se poate ajunge la nimic. O cercetare comparativă asupra lor duce cel mult la caracterizarea personalităţii grefierului sau a judecătorului, iar nicidecum la cea a martorului.

Depoziţiile trebuie stenografiate. Aceasta, cum am avut ocazia să o zicem şi mai sus, este o cerinţă a ştiinţei. De realizarea ei depinde o ameliorare importantă în practica judecătorească.

Ne-am ocupat de mijlocul de *a prinde în cursă* pe martorul de rea credinţă, care repetă lucruri învăţate pe dinafară. Să-l vedem acum pe cel ce creează falsul din iniţiativa sa proprie.

Pentru aceasta să completăm adevărul psihologic enunţat mai sus.

Am zis că vorbirea fiecărui individ are în sine ceva particular, prin care se distinge de vorbirea celorlalţi indivizi. Acest ceva particular stă în alegerea cuvintelor şi structura frazei. Pentru a fi mai completi să adăugăm că acel ceva stă şi în tonalitatea afectivă care însoţeşte fiecare gest de expresie.

În vorbirea curentă această tonalitate uneori dispare, din cauza obişnuinţei. În vorbirea omului cult mai mult decât în vorbirea celui incult; în vorbirea omului matur mai mult decât în vorbirea copilului.

În împrejurările importante ale vieţii însă, când cuvintele tind să exprime o convingere adâncă, sau tind mai ales să comunice şi altora o convingere făcută, atunci tonalitatea afectivă vine la suprafaţă. Persoana care vorbeşte este mişcată, face gesturi, ridică tonul, îşi ia o înfăţişare expresivă. În aceste împrejurări tonalitatea afectivă merge paralel cu conţinutul vorbirii, şi serveşte la caracterizarea acesteia. Persoana care vorbeşte nu are nevoie să dirijeze această tonalitate, căci ea vine singură. Tonul, gestul, expresia emotivă se asociază de sine cu conţinutul vorbirii, în modul cel mai natural. Şi cum fiecare persoană îşi manifestă individualitatea sa în vorbire, tot aşa ea şi-o manifestă şi în tonalitatea afectivă care însoţeşte vorbirea. Aceleaşi lucruri, povestite de diferite persoane, se exprimă nu numai cu cuvinte şi fraze diferite, ci şi cu o tonalitate afectivă diferită. Tonul, gestul, expresia emotivă sunt tot aşa de personale cum sunt şi frazele. De la persoană la persoană asemănări pot să existe, dar identitate niciodată.

Să vedem acum ce uz putem face de acest adevăr al psihologiei.

A depune mărturie falsă, şi încă cu rea credinţă, nu intră în obiceiul tuturor. Chiar şi aceia care se decid la o asemenea faptă simt că, în viaţa lor, împrejurarea prin care trec e o împrejurare importantă. De aceea mai niciodată martorul de rea credinţă nu merge nepregătit înaintea judecătorului. El îşi aranjează din vreme discursul, se gândeşte la întrebările care îi vor fi puse şi la răspunsurile pe care va trebui să le dea. Mai mult încă – şi aici este pentru noi mult aşteptatul *experimentum crucis* – el se gândeşte şi la tonalitatea afectivă pe care va trebui să şi-o dea.

Din această preparaţie pe care şi-o dă martorul rămân câteva urme, pe care le poate citi acela care este deprins cu asemenea lectură.

În adevăr, cuvintele care vor compune răspunsurile de ocazie sunt în genere uşor de ales şi aranjat. Un martor dibaici n-are, în această privinţă, mai nici o teamă. Teama lui mai mare este cum să-şi compună figura, gestul, vocea, cu un cuvânt, ce tonalitate afectivă să-şi dea. Căci, negreşit, nu oricine are talentul imitaţiei teatrale în aşa grad încât să se încreadă în ceea ce va aduce momentul. Judecătorul îl poate bănui, îl poate confrunta. Un gest, o mişcare îl pot trăda. În zadar cuvintele sunt ticluite din vreme dacă ele nu sunt susţinute şi de o înfăţişare adecvată. Omul care spune adevărul e liniştit, uneori e chiar exuberant; în orice caz, el nu tremură, nu-şi prea alege cuvintele... Martorul fals prevede dificultăţile şi situaţia lui delicată. El trebuie sau să învingă aceste dificultăţi, sau să renunţe la afirmările false. Dacă s-a decis să facă afirmări false, atunci trebuie să-şi compună şi o înfăţişare potrivită. Cuvintele ticluite nu sunt de ajuns.

Rezultatul din toată această pregătire este că martorul se prezintă înaintea judecătorului cu un aer

prefăcut de sinceritate. El poartă o mască sentimentală, care, după părerea lui, va ajuta la întărirea convingerii ce vrea să comunice. Această mască însă, ca toate măştile de altfel, nu e potrivită numai sufletului său, ci oricărui suflet care ar vrea să treacă drept sincer. Judecătorul iniţiat va recunoaşte într-însa lipsa de individualitate. Înfăţişarea sincerităţii, când acoperă sufletul în adevăr sincer, nu e tipică, nu se potriveşte sincerităţii în genere, nu e teatrală. Înfăţişarea falsă a sincerităţii e teatrală. Ea este constituită artificial, din memorie; este aşa cum a crezut martorul că trebuie să fie sinceritatea, dar nu cum este în realitate. De fapt sinceritatea are o înfăţişare personală, după cum este şi sufletul care o manifestă.

Pe lângă acest caracter general, mai este şi un semn particular, care poate servi judecătorului.

Înfăţişarea sincerităţii, când este reală, nu precedă actul însuşi al sincerităţii. Martorul sincer n-are nevoie să-şi ia aerul de sinceritate înainte de a începe depoziţia. Aerul de sinceritate vine de la sine, dimpreună cu depoziţia. Martorul de rea credinţă, însă, comite totdeauna greşeala de a face să fie precedată depoziţia sa de un aer fals de sinceritate. El se ştie bănuit şi de aceea preîntâmpină din vreme îndoiala ce ar putea să se producă în mintea celui ce-l ascultă. Aşa la luarea jurământului. Martorul de bună credinţă repetă după judecător cuvintele sacramentale ale jurământului: „jur că voi spune adevărul şi numai adevărul", pe tonul obişnuit, fără multe ceremonii. Martorul de rea credinţă găseşte totdeauna mijlocul să atragă atenţia judecătorului. Sau apasă cu intenţie asupra fiecărui cuvânt, sau – cum se întâmplă mai des – repetă cuvintele în mod mecanic şi cât mai repede, afectând convingerea că pentru el jurământul nu era de nevoie, că el în orice caz ar fi spus adevărul…

Suntem la sfârşitul studiului nostru.

N-am avut pretenţia de a da un manual practic după care judecătorul să procedeze în ascultarea martorilor. Am dorit numai să atrag atenţia asupra importanţei pe care o are psihologia în asemenea chestiuni.

Că un judecător, şi fără o pregătire psihologică specială, prin simpla sa practică, poate ajunge să observe faţă de martori regulile stabilite de noi mai sus, este posibil. Ba încă este foarte probabil. Dar această posibilitate nu apare decât după o îndelungată practică. Până ce o asemenea îndelungă practică să se formeze, judecătorul continuă însă să judece, şi cei judecaţi nu au posibilitatea să revină pentru a fi judecaţi din nou de el, mai târziu, după ce practica s-a format. Erorile făcute sunt ireparabile.

Apoi ştiinţa, în genere, are drept scop să scurteze timpul de experienţă, iar nu să-l suprime cu desăvârşire. Numai acest scop îl poate avea şi psihologia. Totdeodată, profesionistul de merit – cum dorim să fie magistratul – trebuie să caute în ştiinţă motive pentru îmbogăţirea activităţii sale viitoare. Printre aceste motive noi îi propunem pe cele oferite de studiul psihologiei.

Psihologia ciocoismului*

Şi astăzi repetăm destul de des cuvântul ciocoi, deşi la cârma ţării nu mai sunt veneticii nesăţioşi de odinioară, şi deşi poporul român întreg se bucură de drepturi constituţionale... Dacă şi după dispariţia influenţei veneticilor cuvântul se întrebuinţează mai departe, este aceasta o probă că sufletul ciocoiului trăieşte şi astăzi în mijlocul nostru, şi că el se recunoaşte, cu toate că s-au schimbat atâtea şi atâtea în dulcea noastră ţară? Desigur. Istoricii şi filologii ar comite o mare nedreptate să revendice numai pentru trecut existenţa ciocoiului: el se răsfaţă şi astăzi; dacă n-ar fi, nu s-ar vorbi de dânsul, cum zice înţelepciunea populară.

Dar şi pentru trecut, istoricii şi filologii ne dau puţine lămuriri asupra ciocoiului şi ciocoismului. Filologii nu ştiu din ce limbă se derivă cuvântul ciocoi. Cihac îl socoteşte ca derivând din slavoneşte. Philippide înclină, dimpotrivă, să vadă în ciocoi o formaţiune onomatopee, prin urmare, după dânsul, cuvântul ne-ar aparţine, întocmai ca şi făpturile ce se desemnează prin el. Ov. Densuşianu n-a avut ocazia să se pronunţe. Părerile filologilor celorlalţi sunt împărţite: unii îl consideră ca

---

* Apărut iniţial în „Noua Revistă Română”, 1908, vol. V, nr. 2 (oct. 19), p. 52-55; Idem, Biblioteca „Lumen”, nr. 100, Bucureşti, 1911, p. 1-20 (după care şi redăm acest text).

derivat din turceşte, alţii din greceşte. Din latineşte desigur că nu este. În sfârşit, de la filologi plecăm cu prea puţine cunoştinţe. Dar nici istoricii nu ne sunt mai darnici. Afară de rolul de împilator, care se exemplifică în atâtea documente, nu ni se face nimic altceva cunoscut din firea ciocoiului. Ciocoii luau biruri multe, şi bieţii oameni sufereau mult de pe urma lor, aceasta este tot ce ne spun istoricii. Adică nu ne spun istoricii, ci documentele istorice, căci de la un timp încoace istoricii s-au făcut foarte comozi; ei lasă să vorbească documentele şi se mărginesc numai la funcţia de corectori ai erorilor tipografice. Poate şi subiectul în sine este cam ingrat, aşa că el nu este de natură să fixeze prea mult atenţia istoricilor. Ciocoiul a fost un musafir nepoftit de locuitorii ţării; el s-a furişat pe neştiute în mijlocul pământenilor, în aşa fel că nimeni n-a ştiut când s-a arătat primul ciocoi, deşi toţi au strigat în urmă: afară cu ciocoii! Şi acum iarăşi nimeni nu ştie precis: părăsitu-ne-au ciocoii? Nu e dată cronologică precisă: nici la venire, nici la lăţire, nici la plecare; cum voiţi atunci ca istoricul să consacre un capitol din preţioasa sa ştiinţă pentru cunoştinţa ciocoiului?

Lipsiţi de concursul puternic al filologiei şi istoriei naţionale, rămâne să ne ajutăm, pe cât putem, cu datele pe care ni le procură literatura populară, şi, mai ales, cu datele pe care le putem culege din tradiţia orală. Din aceste date, precum şi din analogiile pe care le întâlnim în istoria culturii altor popoare, vom încerca să reconstituim sufletul ciocoiului – căci un suflet a avut ciocoiul, cu toate jăletele bieţilor împilaţi! – vom încerca să ne explicăm ivirea şi cauzele grandorii, precum şi ale decadenţei sale în mijlocul poporului nostru. Este o sarcină grea, bineînţeles, şi nu pentru umerii noştri! Până ce însă geniile ţării vor găsi un moment liber ca să o treacă pe umerii lor – moment care

va fi urmat îndată de apariţia câtorva volume groase asupra chestiunii –, fie-ne permis să anticipăm cu următoarele reflexii. Soarta îşi are câteodată ironiile sale: un suflet aşa de trufaş ca al ciocoiului nu putea găsi un mai modest interpret ca în scriitorul acestor rânduri.

I

Sociologii găsesc în natura omului două tendinţe fundamentale, pe care ei îşi bazează o explicare plauzibilă despre formarea diferitelor clase ale societăţii. O tendinţă este aceea a imitaţiei. „Nu este vietate pe pământ mai înclinată spre imitaţie ca omul, zice Schmoller. Omul se poate lăsa influenţat în toate felurile de mediul în care trăieşte; el imită gestul, gândirea şi sentimentele celor dimprejur, cum nu poate face nici un alt animal. Animalul, în genere, este mai izolat, fiindcă n-are aceleaşi mijloace de comunicaţie cu semenii săi, ca omul". A doua tendinţă este însă tocmai opusă imitaţiei: este tendinţa spre individualizare. Fiecare om vrea să se facă mai distins decât pare, să nu fie în rândul tuturor. Imitaţie de o parte, distincţie de altă parte; din aceste două tendinţe se alcătuieşte dinamica elementară a vieţii sociale.

Din lupta acestor două tendinţe rezultă, la fiecare popor, forma pe care o capătă ierarhia claselor sociale. Imitaţia constrânge la fuziunea individualităţilor, şi, dacă ar fi fost numai ea, societatea ar fi ajuns de mult la o uniformitate automată; dar tendinţa opusă sparge uniformitatea, îi separă pe oameni în caste, în clase, în grupe, în persoane. Binecuvântată fie această de-a doua tendinţă, căci fără ea n-am fi cunoscut diferenţierea

socială şi nu ne-am fi regăsit fiecare pe sine însuşi ca persoană, înlăuntrul societăţii!

Cele două tendinţe sunt capabile de progres, adică ele se dezvoltă în decursul timpului, atât în ceea ce priveşte cantitatea elementelor lor sufleteşti, cât şi în ceea ce priveşte calitatea lor. Tendinţa imitaţiei se rafinează cu timpul, până ce devine simpatie socială; iar tendinţa spre distincţie ajunge de la forma egoismului primitiv până la forma cea mai nobilă a caracterului. Corespunzător transformării tendinţelor, se transformă şi organizarea ierarhiei sociale.

Plăcerea pentru distanţa socială – pathosul distanţei de care vorbeşte Nietzsche – ajunge a fi cu timpul satisfăcută, în aşa chip că, pentru a avea-o unii, nu mai este nevoie de durerea altora – a celor puşi la distanţă. Viaţa societăţilor se îndreaptă de fapt, după asigurarea sociologilor optimişti, înspre o organizare, în care fiecare membru îşi va avea satisfacţia de a se simţi ca o individualitate deplină, deşi va beneficia, în acelaşi timp, de toate avantajele pe care le oferă solidaritatea cu ceilalţi membri ai societăţii.

Între însuşirile ierarhiei sociale şi calitatea tendinţei spre distincţie este un raport direct: minoritatea impune ierarhia care corespunde mai bine sentimentelor sale de distincţie. Genul de ocupaţie practică pe care îl rezervă pentru sine minoritatea oglindeşte în special sufletul acesteia: o minoritate preocupată sufleteşte de problemele religioase opreşte pentru sine practica religioasă; o minoritate războinică îşi ia pentru dânsa practica războiului; iar o minoritate de fire artistă îşi opreşte practica artei etc. Fiecare minoritate face din ocupaţia care corespunde mai bine firii sale un semn de distincţie, şi opreşte ca această ocupaţie să mai fie luată şi de alţii, adică de ceilalţi comuni muritori. Astfel sunt ocupaţii nobile şi ocupaţii vulgare, după cum sunt şi cei care le practică; omul care se ocupă cu o muncă

inferioară rangului său se degradează, dar şi ocupaţia însăşi este degradată din moment ce este îmbrăţişată de un om dintr-o clasă inferioară celor care de obicei o practică. Din această legătură ce se stabileşte între ocupaţia practică şi tendinţa de distincţie, rezultă numeroase motive de progres pentru cultura omenească. Sentimentul de distincţie, răsfrângându-se în conştiinţe diferite, aduce după sine diferenţierea ocupaţiilor practice, şi cu acestea dezvoltarea culturii: minoritatea inovează ocupaţii pentru sine, care se răspândesc apoi, prin imitaţie, între cei mulţi. Aceasta este raţiunea şi constituie în acelaşi timp foloasele ierarhiei sociale, după sociologi.

Şi acum să revenim la ciocoi.

„Cine poate da de nasul ciocoiului!" – zice poporul. „În România nu mai este de trăit"! exclamă la rândul său ciocoiul, chiar din timpurile lui fericite! Neîndoios, în sufletul ciocoiului predomină tendinţa de distincţie, de care vorbeam mai sus. Ciocoiul suferă din contactul cu mulţimea. „Îi miroase ciocoiului". „I-a căzut nasul ciocoiului". „Ia nu mai face pe ciocoiul"... Aceste locuţiuni, şi alte multe de felul acestora, pe care le auzim şi astăzi, indică destul de clar nuanţa sentimentului de mândrie exagerată. „Ce, te-ai făcut ciocoi?" este suprema imputare pe care un om din popor o poate aduce aceluia ce se leapădă de teapa sa. „Lumea este pe dos astăzi", obişnuieşte să strecoare ciocoiul în conversaţia sa de salon, pentru a nuanţa ironic prezenţa celor ce nu sunt de o seamă cu dânsul.

Această tendinţă de a se distinge, de a ieşi din rândul celorlalţi pune pe ciocoi pe aceeaşi linie cu reprezentanţii minorităţilor de elită, pe care îi cunoaştem din istoria culturii altor popoare. Dar asemănarea se opreşte la această trăsătură mai mult exterioară a sufletului. Înarmaţi cu cunoştinţele pe care le avem despre reprezentanţii minorităţilor de elită de

la alte popoare, dacă încercăm să pătrundem sufletul ciocoiului, constatăm îndată că diferenţele între acesta şi sufletul elitei sociale de aiurea sunt prea mari. Ciocoiul nu are o ocupaţie anume rezervată pentru sine, sau un anumit ideal pe care să-şi bazeze drepturile sale de superioritate, cum au minorităţile de elită de aiurea. Ciocoiul nu se crede a fi nici cel mai indicat pentru preoţie, cum se credea aristocraţia indiană şi egipteană, nici cel mai indicat pentru militărie, cum se credea şi se crede încă nobilul francez şi german, nici cel mai indicat pentru artă, ştiinţă etc.; şi cu această lipsă de dragoste pentru o anumită ocupaţie se uneşte încă şi lipsa de dragoste pentru un ideal. Ciocoiul n-are lege, a observat de mult poporul; adică el nu vine să-şi sprijine drepturile sale pe o anumită credinţă sau ideal. El este ciocoi fiindcă este ciocoi pur şi simplu, nu fiindcă ar fi de o altă religie, sau de o altă rasă, sau de o altă cultură, ca românul. Adică, mai drept vorbind, ciocoiul şi dacă este de alt neam, sau de altă cultură ca românul, nu pe această deosebire îşi reazemă el pretenţiile sale. Ciocoiul poate fi de origine greacă, sau de origine română, poate fi crescut în Grecia sau în România, aceasta nu schimbă nimic din ceea ce e caracteristic în el; el este mândru ca ciocoi, şi nicidecum ca grec, sau om cult. Această lipsă de dragoste pentru o ocupaţie, pentru un ideal, sau pentru un neam străin chiar, deosebeşte fundamental pe ciocoi de aristocraţia tuturor celorlalte popoare, precum şi de aristocraţia noastră pământeană, a vechilor boieri. Boierul român era mândru de a fi preferat în cariera armelor; era mândru de neamul său, adică de genealogia sa; avea mândria „unei legi", cum zice poporul. Pe boierul român îl poţi analiza şi apropia sufleteşte în fiecare epocă a trecutului nostru, după ocupaţia şi preferinţele sale; el este un produs direct al mediului nostru românesc, şi ca atare explicabil prin datele acestui mediu. Ciocoiul,

dimpotrivă, pare că planează deasupra acestui mediu. El are o motivaţie specială pentru mândria sa, motivaţie cu totul diferită de a celorlalte aristocraţii.

Mândru cu cei mici, ciocoiul este linguşitor şi târâtor cu cei mari... atestă apoi toţi istoricii. Prin urmare, nici mândria însăşi, ca sentiment consecvent, nu se susţine. Sufletul nebulos al ciocoiului începe acum să ni se dezvăluie ca plin de contradicţii!

Şi cu toate acestea sufletul ciocoiului nu este nici nebulos, nici plin de contradicţii. El urmează unei motivaţii logice, ca sufletul orişicăruia dintre noi, numai trebuie să fim noi îndestul de pregătiţi ca să-l înţelegem. Şi pregătirea aceasta o găsim pe de-a-ntregul tot în ştiinţa sociologiei. Evident, această ştiinţă devine din ce în ce mai indispensabilă.

În adevăr, fiecare dintre noi, care judecă asupra rostului de a fi al unei aristocraţii, şi prin urmare şi a rostului de a fi al ciocoiului este înclinat să întrebe „în ce scop" îşi afirmă aceştia superioritatea lor, şi de autoritatea cărui ideal îşi leagă, în special acesta din urmă, pretenţiile sale, căci fiecare dintre noi este obişnuit să judece şi pe alţii după sine însuşi. Fiecare dintre noi crede că activitatea omenească are un scop, care se recunoaşte şi se apreciază în urmă din fapte; mentalitatea noastră de profesionişti burghezi nu poate concepe o activitate practică fără scop, o profesiune joc, având-şi scopul în sine însăşi. Sociologia însă tocmai de aceea este făcută, ca să ne ridice peste mentalitatea noastră prea strâmtă, sau mai bine, peste prejudecăţile noastre. Ea ne arată că ceea ce noi credem a fi cu neputinţă se întâmplă totuşi, şi nu numai că se întâmplă, dar se şi explică în modul cel mai raţional.

Întocmai cum sălbaticii iubesc podoaba pentru că este podoaba corpului lor, şi nu fiindcă ea reprezintă vreo artă, tot aşa, ne spun sociologii, sunt oameni care iubesc puterea, rangul sau înălţimea socială pentru că

acestea le dau lor o satisfacţie imediată, iar nu pentru că ele ar mijloci realizarea vreunui scop: iubesc puterea pentru putere, şi nu pentru gândul de a face ceva cu puterea. Este forma cea mai redusă pe care o îmbracă tendinţa spre distincţie; este tendinţa rămasă în stadiul de jos.

Ciocoiul este din categoria acestor din urmă oameni. Pentru a-l înţelege, trebuie dar să ne dezbărăm de prejudecăţile pe care ni le dă cultura timpului. Ciocoiul este un adorator al puterii şi al rangului, indiferent sau independent de scopul în care ar putea fi utilizate puterea şi rangul. Scopul lui nu trece dincolo de satisfacţia imediată; el nu vrea puterea pentru a întrona idealurile sale în organizarea societăţii, nu; el vrea puterea pentru a se şti că o are el şi nu alţii. Istoria şi tradiţia populară ni-l arată totdeauna astfel: „Scoală tu să stau eu“; „de ce tu şi nu eu?“; aici se încheie toate raţionamentele ciocoilor, ori de câte ori îi întâlnim agitându-se pentru a câştiga graţia Domnului, sau pentru a veni la cârma statului.

Acum înţelegem pentru ce mândria faţă de cei mici se împacă prea bine în sufletul ciocoilor cu linguşirea faţă de cei mari. Amândouă aceste sentimente se completau la dânşii în chipul cel mai explicabil. Mândria şi linguşirea nu pot sta alături în sufletul care se măsoară pe sine după norma unui ideal, dar în sufletul care este lipsit de ideal, şi care caută numai o satisfacţie imediată, aceste sentimente merg perfect de bine laolaltă. Linguşirea faţă de cei mari era şi ea un titlu de distincţie. Nu putea oricine linguşi pe cei mari, şi ciocoiul era mulţumit că el poate fi înaintea altora.

II

Cu această caracteristică a sufletului ciocoiesc se împacă toate zicătorile populare şi toate afirmările scriitorilor noştri. Nu este scriitor care să ni-l arate pe ciocoi ca pe un om nesuferit din cauza anumitelor sale credinţe religioase ori politice sau pentru exclusivismul său de clasă socială. Ciocoiul se împacă cu orice credinţă şi în orice mediu, numai cu condiţia să-i fie lăsat lui primul loc. El este omul care simte un fel de voluptate în exercitarea puterii, este incarnarea dorinţei de putere. Este pus, bunăoară, să adune biruri – vai de contribuabili! – nimeni nu are milă înaintea lui! Este pus să judece şi să pedepsească, vai de împricinaţi! Face administraţie? Lumea tremură. Ciocoiul, cu un cuvânt, idolatrizează puterea şi se crede predestinat să o exercite cu toată energia.

Din aceste însuşiri sufleteşti, înţelegem pentru ce ciocoiul n-a fost niciodată, în trecutul ţării noastre, un doritor de reforme, sau un reacţionar convins, ci totdeauna un poftitor de onoruri şi mai ales de funcţii. Revoluţia de la 1848 l-a surprins fără nici un crez politic, şi un asemenea crez el n-a avut niciodată. Crezul ciocoiului a fost rezumat totdeauna într-un singur cuvânt: puterea. Se schimbau Domnii; se schimbau statele care exercitau influenţă asupra ţării noastre; se schimbau până şi bazele culturii noastre; ciocoiul era cu toate de acord, întrucât el rămânea la putere. Boierii pământeni se istoveau prin sacrificiile făcute pentru anumite credinţe; ciocoii, dimpotrivă, se îngrăşau – zic cronicarii vremii. Ei erau paraziţii decrepitudinii noastre politice, fiindcă în urma acestei decrepitudini sporea arbitrarul puterii, şi în arbitrarul puterii se găsea la largul său ciocoiul.

III

Timpul de grandoare al ciocoilor fu timpul domniilor fanariote. În acest timp se pulverizară toate bunurile noastre culturale; se necinsti biserica; se necinstiră limba şi obiceiurile; se tăie dintr-o dată continuitatea cu tot trecutul nostru. Între cei de sus şi cei de jos se rupseră toate legăturile, afară de una: cei de sus continuară a trăi din munca celor de jos, fără însă a mai da în schimb ceva pentru ridicarea culturii acestora. Cei de sus nu mai cunoscură margini la atotputernicia lor; cei de jos nu mai avură în ce să-şi pună nădejdea. Autoritatea statului se reduse la o singură pârghie: frica. În ochii celor de jos, cei de sus sunt oameni care pot şi fac ce vor cu puterea lor, iar nu oameni care fiind superiori prin cultură au răspunderea acestei superiorităţi. Cine poate, face pentru el, şi nu dă seamă nici înaintea lui Dumnezeu – crede poporul. Cei de sus avură aceeaşi credinţă. Unde nu este comunitate de cultură, nu este nici reciprocitate de răspundere.

Acesta fu un timp de restrişte pentru poporul român. Samavolnicia plutea în atmosferă şi pătrundea oarecum toate instituţiile şi toate obiceiurile. Era timpul cel mai potrivit pentru ciocoi. Şi ei veniră nepoftiţi, ca toţi paraziţii: din Ţarigrad; din Grecia; din chiar ţinuturile ţării noastre. Ei umplură golul ce se făcuse între popor şi Vodă. Ei constituiră nobilimea „sui-generis", de care se simţea nevoie în acea vreme: curtezani faţă de cel de pe tron; împilatori faţă de popor, curtezani fără o politeţe înnăscută; împilatori fără a avea înfăţişarea de tigri. Şi la aceste condiţii dezastruoase se mai adaugă apoi şi frica de ziua de mâine. Vodă putea fi surghiunit la Ţarigrad de pe o zi pe alta şi succesorul lui putea să nu mai aibă aceleaşi preferinţe. O situaţie intolerabilă din toate punctele de vedere. În istoria popoarelor nu

găsim o elită socială pusă într-o situaţie aşa de rea. În istoria popoarelor găsim totdeauna că, dacă nu era siguranţa politică, era totuşi forţa idealului pe care minorităţile de elită se sprijineau. Dar aici, la noi, nici siguranţă politică, nici ideal! Cum s-ar fi putut oare susţine ciocoii, dacă n-ar fi avut ei, cel puţin, plăcerea pe care o dă exerciţiul puterii? Copilul care torturează un pui de pasăre simte o plăcere reală; criminalul care, după ce pune în imposibilitate pe victimă de a se apăra, o mai şi torturează simte o plăcere; sălbaticul care ia la ochi pe semenul său şi îl omoară, numai în scopul de a vedea dacă arma lui e bună, simte o plăcere; simt plăcere toţi aceia care caută să câştige admiraţia mulţimii prin energia gestului. Chiar s-ar putea zice: fiecare om are în sufletul său o mică înclinaţie pentru asemenea plăcere; numai că la oamenii obişnuiţi această înclinaţie întâmpină în calea sa influenţa educaţiei, care o derivă în altă direcţie. Ciocoii se găseau într-o ţară locuită de prea mulţi pui de pasăre; într-o ţară care invita aproape la exerciţiul neţărmurit al puterii. Ei n-au făcut decât să urmeze acestei invitaţii. Cu puterea pe care le-o punea la dispoziţie statul, ei s-au jucat şi au abuzat. Ei au fost acrobaţii energiei.

IV

A trecut timpul domniilor fanariote, şi s-au dus ciocoii, dar ne-au rămas amintirile despre ei, dimpreună cu deprinderile lor; ne-a rămas ciocoismul.

Ciocoismul îl întâlnim încă în viaţa politică; şi are aproape acelaşi caracter ca şi ciocoismul vechi: frenezia puterii, lipsa de ideal şi dispreţul pentru mulţime. Cazurile care îl ilustrează sunt multe; simţi chiar o greutate să alegi, atât de multe sunt. Ciocoismul a fost o boală grea şi încă o boală naţională.

Sunt cazuri în care ciocoismul se manifestă, la unii din compatrioţii noştri, de la primele lor începuturi de activitate politică; sunt însă şi cazuri în care ciocoismul se manifestă târziu, şi totdeauna surprinzător de brusc. Cazurile acestea din urmă sunt cele mai interesante, şi de aceea începem cu dânsele. Aşa, îmi permit să povestesc următorul caz, pe care îl cunosc de aproape. X este un profesor amabil şi cu sentimente democratice; un băiat bun, cum i se zice în limbajul familiar. Împrejurările politice îl aduc pe fotoliul ministerial; este ministru, poate peste aşteptările sale. De la primele acte de om puternic, profesorul nostru se schimbă, până a nu mai fi de recunoscut. Faptul de a semna în josul unei rezoluţii şi de a şti că împarte în dreapta şi-n stânga, când teroarea, când bucuria l-a făcut să cadă ca într-un fel de beţie; profesorul nostru avea plăcerea actului în sine, indiferent de consecinţe. Consecinţele puteau fi rele sau bune, nu importau. Principalul lucru pentru dânsul era să se ştie exercitând puterea, şi să ştie şi alţii că de puterea lui depinde o lume întreagă. Rezoluţiile luate nu urmau vreunui plan; ele se schimbau continuu după dispoziţiile de moment. Profesorul nostru nu şi-a pus lămurit niciodată întrebarea dacă prezenţa sa la minister avea vreun scop; singurul scop era să apuce şi ziua de mâine ca ministru. Dispreţul pentru opinia altuia, şi pentru mulţime în genere, a urmat de la sine; el armoniza cu întreaga lui stare sufletească. Toţi care apropiau pe fostul coleg de noul ministru aveau impresia acestei transformări. Prietenul meu, dr. Marinescu, bănuia o deranjare în funcţiunile cerebrale. O deranjare era, bineînţeles; profesorul nostru este atins de ciocoism.

Un alt caz, dar care se întâlneşte mai des, este următorul: Y a îndeplinit odată o funcţie publică prin încrederea alegătorilor, sau prin încrederea unui partid. Când încrederea încetează, urmează de la sine să

înceteze şi funcţia. Aşa judecă omul obişnuit cu regimul constituţional. Dacă este un motiv de a duşmăni pe cineva pentru această încetare, atunci acest cineva este alegătorul, sau partidul care îţi ridică încrederea. Aşa ar fi judecata omului raţional. Omul predispus la ciocoism judecă însă altfel. El duşmăneşte exclusiv pe cel care i-a luat locul, fiindcă acesta deţine puterea. Din cauza aceasta, Y face o politică personală în vederea reobţinerii funcţiei pierdute. El se crede indispensabil pentru acel loc, indiferent de voinţa sau încrederea alegătorilor. Din această cauză armele lui de luptă în viaţa politică sunt intriga şi calomnia; aşa cum face şi vechiul ciocoi. Ceea ce rămâne neînţeles pentru Y este curajul cetăţenilor ţării de a se dispensa de serviciile lui. „Nu mă vor ei, dar îi voi eu pe ei!" – cu acest raţionament suntem în plin ciocoism.

Să venim acum la cazurile cele mai numeroase, acelea pe care unii le şi au exclusiv în vedere atunci când vorbesc de ciocoism.

În statele cu regim constituţional fiecare cetăţean are dreptul să ceară a fi la cârma statului, cu singura condiţie numai, să se mai găsească şi alţi cetăţeni care să sprijine cererea lui. A cere puterea este chiar o datorie cetăţenească, întrucât ai pregătită încrederea altora în tine. Ciocoiul însă nu simte nevoia acestei de-a doua condiţii. El cere puterea, stând pe saltea, fără să se îngrijească de câştigarea încrederii altora. Lumea este datoare să ştie că el vrea puterea, chiar dacă nimeni nu l-a văzut la lucru. Oamenii ceilalţi încep cu funcţii mici, pentru a se ridica treptat la funcţii mari: cei cu dispoziţii de ciocoism însă nu pot începe decât cu funcţiile mari; ei sunt oameni providenţiali. Ciocoismul se manifestă însă mai lămurit ca oriunde în discuţiile politice, şi anume în tonul şi argumentarea oratorilor de întruniri publice. În aceste ocazii este o adevărată plăcere să pleci la vânătoarea celor atinşi de

ciocoism. Îi recunoşti de la primele cuvinte.

Ciocoiul nu admite niciodată importanţa adversarului. El, fie într-un partid cât de puţin numeros şi cât de neputincios, nu vorbeşte niciodată cu stimă de partidul advers. Pentru el adversarii sunt ca pulberea care o ridică vântul şi prin care dânsul poate pătrunde când vrea! La gestul lui i se pare că priveşte o omenire întreagă. Sculaţi oameni buni şi din plaiuri şi din oraşe, fiindcă vorbesc eu!! Sentimentul realităţii nu se poate împăca deloc cu ciocoismul. Când eşti atins de ciocoism vorbeşti ca din nori: peste capul tuturor... Dispreţuieşti toată lumea crezând că astfel te impui tuturor! Şi când cel atins de ciocoism este descusut mai de aproape asupra intenţiilor sale, asupra programului său de guvernământ, atunci firea sa mai întâi se revoltă; cum, trebuie şi un scop pentru ciocoi? În urmă însă răspunde: dar scopul este că voi să fiu la putere şi să-mi arăt energia. Cei atinşi de ciocoism nu văd în lume decât trosnetele energiei.

Ciocoii, în politică, sunt ca zapciii în administraţia de odinioară. Altminteri sunt oameni cinstiţi.

DIN PSIHOLOGIA REVOLUŢIONARULUI*

I

Nepotrivirea între ideile propovăduite de un revoluţionar şi caracterul moral al acestuia s-a constatat, în timpurile mai noi, a fi atât de izbitoare, încât această nepotrivire a ajuns astăzi ca o notă caracteristică în psihologia revoluţionarului în genere. Mai totdeauna sufletele doritoare de reforme mari şi generoase uită să înceapă aplicarea acestor reforme asupra lor înşile.

Vorbele cele mai frumoase au ca izvor sufletesc motivele cele mai urâte.

Un egoist se împănează cu idei altruiste. Un invidios şi un vanitos sunt predicatorii cei mai dârji ai asanării moravurilor. Un caracter violent nu găseşte destule cuvinte să înfiereze pe cei ce periclitează ordinea socială. În schimb însă, alţii, blânzi ca mieluşeii, sunt surprinşi printre instigatorii revoluţionari.

S-ar părea că natura caută înadins să reunească la un loc contrastele.

Această nepotrivire între idee şi faptă i-a şi făcut pe unii istorici să judece în mod greşit mişcările revoluţionare. Josnicia sufletească a celor ce s-au găsit în capul mişcărilor a fost luată drept criteriu, şi la măsura ei au fost reduse apoi şi ideile.

* Apărut iniţial în „Studii filosofice", vol. II (1908), p. 1-29; Idem (broşură), Buc., 1919, Editat „Studii filosofice", 30 p.

Astfel a procedat, între alţii, şi neîntrecutul H. Taine.

Marea revoluţie franceză este înjosită de Taine pentru a fi adusă la măsura sufletească pe care o prezintă caracterul unui Marat, sau unui Robespierre. Efectele revoluţiei sunt judecate după valoarea cauzelor presupuse. Generozitatea ideilor, după sinceritatea motivelor.

Metoda lui H. Taine are astăzi, când este vorba de revoluţia franceză, cei mai mulţi adepţi. Chiar adversarii lui, adică istoricii care glorifică revoluţia franceză, de fapt urmează aceeaşi metodă căci ei, pentru a găsi revoluţiei merite, sunt siliţi a idealiza caracterele revoluţionarilor.

Cum este cu putinţă – este întrebarea pe care toţi aceşti istorici pare că şi-o pun – cum este cu putinţă ca un suflet josnic să fie generatorul unor idei mari şi binefăcătoare? Şi răspunsul tuturor pare a fi că un aşa fapt nu este cu putinţă. De aceea Taine, constatând nemernicia sufletească a mai tuturor revoluţionarilor din 1789, condamnă şi revoluţia însăşi în întregime; pe când apologiştii, pentru a salva binefacerile revoluţiei, sunt nevoiţi să inventeze calităţi sufleteşti revoluţionarilor.

Metoda aceasta se ilustrează încă şi mai bine când se aplică la judecarea unei singure persoane prenumărate în rândul revoluţionarilor. Aici legătura între idee şi caracter pare aşa de legitimă, şi nepotrivirea atât de nenaturală, încât constatarea uneia sau alteia ţine adeseori locul oricărei alte argumentări. Meritele persoanei decurg din potrivirea caracterului şi a ideii; demeritul din nepotrivire. Nu este blam mai bine nimerit după detractor decât blamul ce se poate aduce cugetătorului revoluţionar că n-a ştiut să-şi măsoare faptele după principiile propovăduite. Şi nu este laudă mai mare decât, când dimpotrivă, apologistul izbuteşte să restabilească unitatea tăgăduită de detractor.

Un caz tipic în această privinţă îl găsim în literatura politică franceză. Este cazul lui Jean-Jacques Rousseau, autorul *Contractului social*, biblia revoluţiei franceze.

Scriitorii care s-au ocupat de Jean-Jacques Rousseau sunt foarte numeroşi şi scrierile lor sunt concepute din cele mai variate puncte de vedere. Jean-Jacques Rousseau a fost studiat ca revoluţionar, ca literat, ca poet, ca autor muzical şi dramatic, ca sociolog etc. Şi cu toate acestea, pentru stabilirea rangului său, criteriul care a primat a fost totdeauna acela al unităţii sale morale.

Adversarii reputaţiei glorioase a lui Rousseau cred că au sfârşit cu dânsul când au ajuns să ne arate josnicia şi contradicţia sufletului său. „Acest om condamnă teatrul, şi totuşi scrie comedii în genul artificial şi galant; compune libretul unei opere care, prin muzică, dansuri şi expoziţia frumoaselor corpuri de fete, provoacă senzualitatea şi coruperea moravurilor; scrie *Discursul contra artelor*, în momentul în care se ocupă cu teatru; apoi *Discursul asupra inegalităţii* în momentul în care era protejatul celor mari; tratatul asupra *Educaţiei*, câţiva ani după ce abandonase pe al cincilea al său copil...". Totul este o minciună. „Minciuna este sufletul a trei părţi din opera lui Jean-Jacques"[1].

Admiratorii lui Jean-Jacques Rousseau, de altă parte, nu sunt mai puţin combativi pentru gloria acestuia. *Memoriile* lui M-me d'Epinay şi *Corespondenţa literară* a lui Grimm, în care caracterul lui Rousseau este pus într-o lumină urâtă, sunt scrise din invidie şi chiar, în parte, sunt falsificate, asigură Fr. Macdonald. Detractorii lui Rousseau au urzit chiar din timpul vieţii acestuia un complot în toată regula. Nimic nu trebuie crezut din câte se spun asupra josniciei caracterului său. Jean-Jacques a fost un apostol al moralei şi al

---

[1] Jules Lemaitre, *Jean Jacques Rousseau*. Paris, pag. 160 şi 242.

justiţiei sociale în toată puterea cuvântului. Fapta chiar că şi-ar fi abandonat pe câteşi cinci copiii este o simplă legendă...[1].

Între calea adversarilor şi aceea a admiratorilor este şi o cale mijlocie mai obiectivă. Pe aceasta o urmează, între alţii, Edouard Rod. „Oamenii nu sunt nici prea buni, nici prea răi, conchide acesta: ei sunt o amestecătură din bun şi din rău... Eu consider, ca indiscutabil, că în cinci rânduri Rousseau, şi-a dus copiii la azilul *Copiilor găsiţi*. Nici nu gândesc să-l apăr pentru neîndeplinirea acestei prime datorii. Aş crede chiar că este nedemn de dânsul să invoc în favoarea sa scuza ce s-ar putea scoate din starea moravurilor epocii... Voi zice numai că, în opunere cu mulţi alţii, Jean-Jacques îşi recunoscu eroarea, păcatul sau crima sa, şi că din sentimentul adânc pe care îl avu atunci, precum şi din acela pe care îl avu în toate celelalte împrejurări identice, el îşi cuceri forţa regeneratoare care îl transformă... Căci oamenii nu se formează decât treptat... şi cineva nu-i poate judeca decât după ce cunoaşte «curba» completă a vieţii lor, după ce ştie nu numai ceea ce dânşii au fost, ci mai ales ceea ce ei au devenit".

„În Jean-Jacques Rousseau, fiecare dintre cele două naturi, şi cea bună şi cea rea, există... într-o putere exagerată. În prima parte a vieţii sale, până la faimoasa sa reformă morală, şi chiar încă multă vreme după aceea, precumpăni elementul cel rău, favorizat de altfel de cele mai excepţionale împrejurări ce se pot închipui. Dar ajunse momentul în sfârşit, în care erorile, păcatele şi mai cu deosebire sentimentul desăvârşit de uman şi generos pe care îl avu totdeauna de pe urma

---

[1] *Frederica Macdonald*, Jean Jacques Rousseau, a new study in criticism, 2 vol., London, 1906.

consecinţelor lor să-l lumineze asupra adevărurilor pe care el le ignorase sau le nesocotise[1]."

Astfel dacă nu de la naştere, cum din eroare cred admiratorii, printr-o transformare treptată, crede Rod, ajuns-a totuşi Jean-Jacques Rousseau să-şi constituie un caracter în conformitate cu ideile sale. Unitatea a trebuit constituită cu orice preţ, căci altfel reputaţia marelui revoluţionar ar fi fost periclitată. Nu s-ar putea concepe ca nemuritorul pasionat după virtutea morală să fi fost în viaţa sa reală un mincinos de cea mai ordinară calitate! Un autor atât de entuziast pentru educaţia îngrijită a copiilor să fi fost un părinte denaturat! Revoltatul în contra inegalităţii sociale, scriitorul care a dat un program revoluţiei ce-i urmă curând după moarte, să fi fost în viaţa sa practică într-o continuă cerşetorie după protecţia celor mari, să fi fost un simplu parazit social?!

Şi ceea ce nu se poate concepe despre Jean-Jacques Rousseau, prototipul spiritelor revoluţionare, nu se poate concepe nici despre ceilalţi revoluţionari.

Dintr-un izvor sufletesc tulbure şi veninos, cum pot ţâşni idei limpezi şi generoase?

În această îndoială avem prima întrebare pe care o întâlnim în psihologia revoluţionarului.

II

Cum se explică acest paradox?

După părerea noastră, în chipul cel mai logic şi mai natural.

---

[1] *Revue des deux mondes*, 1 Mai 1907, pag. 158, 159.

Între caracterul sufletesc al celui ce agită idei revoluţionare şi între înseşi aceste idei nu există o unitate de măsură comună.

Caracterul sufletesc se valorează după un alt criteriu ca ideile. Şi trebuie de la început adăugat că criteriul după care caracterul se valorează este mai stabil decât acela al ideilor. Criteriul acestora din urmă se schimbă mult după cumpăna împrejurărilor.

În adevăr.

Ideile nu se aleg după natura lor intrinsecă în revoluţionare şi nerevoluţionare. Ele devin revoluţionare după timp şi împrejurări. Forţa lor distrugătoare sau generatoare stă în reacţiunea pe care conţinutul lor o provoacă în sufletele celor ce le primesc, în sufletul nostru al celor ce le judecăm. Forţa lor depinde de tensiunea mediului sufletesc ambiant. Într-un mediu calm, propaganda lor nu aduce nici o schimbare. Într-un mediu agitat din contră, furtună. După reacţia provocată se măsoară dar forţa şi implicit şi valoarea ideilor, iar nu după înţelesul lor logic. Acest înţeles planează peste interesele vremii. Sufletul celui ce îmbrăţişează o idee îi împrumută acesteia şi căldura revoluţiei. Aceeaşi idee poate fi aci armă de revoltă, aci armă de pace.

Criteriul pentru evaluarea caracterului este mai stabil. Calificativele faptei morale sunt durabile în judecata omenirii, şi mai pe înţelesul tuturor. Toate sistemele de morală sunt clădite pe acelaşi fond sufletesc. În diferitele religii încă se regăseşte aceeaşi valoare a virtuţilor...

Această deosebire ne explică, în multe cazuri, nepotrivirea dintre caracterul şi ideile revoluţionarului, nepotrivire dezvoltată mai sus.

Cu o măsură apreciem caracterul, şi cu altă măsură apreciem ideile. Nu e dar de mirare să fim surprinşi de rezultat.

Pe lângă aceasta însă, mai este de făcut o altă constatare, mai importantă. Şi cu aceasta intrăm în miezul problemei.

Caracterul unui revoluţionar, adică totalitatea dispoziţiilor sufleteşti din care decurg faptele sale, şi totalitatea ideilor propovăduite de dânsul sunt presupuse de noi ca formând cele două braţe ale unei balanţe, între care aşteptăm să se producă un echilibru. Când echilibrul nu se produce, acuzăm, sau încercăm în mod artificial să-l producem noi prin exagerarea valorii ideilor sau caracterului.

Dar în sufletul revoluţionarului există oare un ce analog balanţei imaginate de noi?

Cunoştinţele psihologiei nu ne mai lasă nici o îndoială asupra răspunsului. Balanţa imaginată de noi nu are nici o realitate în sufletele pe care voim să le judecăm.

Pentru noi ideile propovăduite de revoluţionar se prezintă ca fiind scopul urmărit de activitatea acestuia. Apoi între scop şi activitate presupunem o echivalenţă. Cunoscând ideile, deducem şi activitatea, cum ar trebui să fie.

Deducţia noastră însă este pur subiectivă. Ideile n-au, în sufletul celui care le propovăduieşte, importanţa pe care le-o acordăm noi. Niciodată; valoarea lor este aceea a unui scop. Scopul, înainte de toate, este pentru fiecare personal. Ideile, în sufletul revoluţionarului, au numai valoarea pe care le-o dă rolul lor de a fi un mijloc, şi anume un mijloc pentru atingerea adevăratului scop, acel personal. Adeseori, pentru noi, însă, cum este şi natural, rămâne necunoscut acest scop personal. Necunoscând adevăratul scop, ne oprim la mijloacele prin care el se urmăreşte şi le dăm acestora o importanţă exagerată. Şi câteodată, chiar cunoscând scopul urmărit, tot ideile ne atrag atenţia şi ne obligă să le exagerăm rolul. Pentru ce? Pentru că ideile sunt într-un raport direct cu interesele şi credinţele noastre, persoane străine şi care numai judecăm pe revoluţionar, pe când scopul personal ne este indiferent. Noi exagerăm

rolul ideilor, fiindcă, prin ideile propovăduite, am fost solicitaţi de activitatea revoluţionarului, iar nu prin determinarea sau săvârşirea scopului personal al acestuia. Dacă scopul său personal a fost atins sau nu este de prea puţină importanţă. Ideile, adică mijloacele prin care el şi l-a urmărit, sunt totul pentru noi.

Nu tot astfel însă este şi pentru revoluţionar. Revoluţionarul judecă din alt punct de vedere ca noi. În complexul vieţii sale sufleteşti, altfel este nivelul valorilor de cum îl vedem noi. Lucrurile indiferente pentru noi sunt pentru el de primă importanţă. Scopul personal este pentru el ţinta întregii activităţi, pe când pentru noi este cu totul secundar; mijloacele de a ajunge ţinta sunt pentru el adeseori secundare şi sugerate de împrejurările momentului, pentru noi ele sunt cele mai importante. Sunt două perspective cu totul diferite, aproape opuse. Din amestecul lor se produce nepotrivirea de care vorbeam mai sus.

În ordinea naturală a fenomenelor sufleteşti, revoluţionarul este consecvent cu sine însuşi şi rămâne într-un echilibru sufletesc perfect, chiar dacă pentru atingerea scopului său personal, egoist şi josnic a întrebuinţat idei revoluţionare; întocmai cum şi lucrătorul manual îşi păstrează aceeaşi forţă în muşchii braţelor sale şi după ce a făcut uz de dinamită la deschiderea unui drum prin regiunea muntoasă. Ideile revoluţionare, ca şi dinamita, sunt mijloace, nu scop. Ele stau, mai mult sau mai puţin, la dispoziţia fiecăruia, şi întrebuinţarea lor este eficace sau nu după împrejurări.

Şi nu numai ideile revoluţionare sunt simple mijloace, ci orişice fel de idei în genere. Inteligenţa este prin natura sa un organ de adaptare pentru om. Creaţiile intelectuale sunt, ca şi uneltele lucrătorului, mijloace de a extinde şi de a adapta mai bine activitatea omenească. Ideile, fie ele în orice ramură, sunt tot

atâtea instrumente, prin care se afirmă puterea de viaţă. Ideile revoluţionare, ca şi ideile conservatoare, sunt izvorâte din aceeaşi tendinţă, şi rămân de aceeaşi natură, numai valoarea lor se colorează diferit după timpuri şi după scopul ce servesc.

Nepotrivirea dintre caracterul şi ideile revoluţionarului se explică aşadar în chipul cel mai logic şi mai natural.

Nu trebuie căutată o potrivire între termeni cu valori deosebite. Nu se numără la un loc lucruri disparate.

Din punctul de vedere al naturii sufleteşti, ceea ce primează în activitatea revoluţionarului este tendinţa de a se menţine şi de a fi învingător în lupta pentru existenţă. Ideile sunt instrumentele prin care se realizează această tendinţă. Şi cum se aleg instrumentele, trebuie şi ideile alese după natura mediului ambiant în care se va desfăşura lupta. Nu se seamănă grâul cu dinamită şi nu se sparg munţii cu plugul. Aşa şi cu ideile. Fiecare idee îşi are timpul şi locul, în care poate da maximul de utilitate. Rămâne ca acela care urmăreşte un scop să ştie să le aleagă. În ştiinţa acestei alegeri îndemnul principal nu-l constituie moralitatea!

Revoluţionarii, în această privinţă, nu fac vreo excepţie din rândul comunilor muritori. Între dânşii se regăseşte acelaşi procent de caractere bune, adică morale, şi caractere rele, adică imorale; ca şi în restul omenirii. Nu vreo calitate morală sau sufletească excepţională îi selectează şi îi trece în rândul revoluţionarilor, ci conflictul excepţional produs între mijloacele lor de luptă şi mijloacele întrebuinţate de obicei de către ceilalţi părtaşi ai mediului. Aceste mijloace sunt arme, şi încă arme oţelite prin truda intelectuală a mai multor generaţii. Din ciocnirea acestor arme scapără lumină, şi această lumină se proiectează dând un contur figurii revoluţionarului. Când lumina

este prea vie, nu este de mirare ca figura revoluţionarului să apară în mijlocul ei ca o mică pată supărătoare şi fără înţeles!

Nu, fără îndoială; nu trebuie căutată vreo potrivire între caracterul şi ideile revoluţionarului. Când această potrivire este de la început, s-o socotim ca o rară întâmplare; când vine pe urmă, ca un mare merit pentru revoluţionar. Atunci revoluţionarul se preface într-un apostol, cum văzurăm că-l socoteşte Edouard Rod pe Jean-Jacques Rousseau. Majoritatea revoluţionarilor însă nu se transformă în apostoli, sau, în tot cazul, nu se transformă decât atunci când apostolatul le este profitabil. Să nu cerem revoluţionarilor mai mult decât celorlalţi muritori.

În ordinea naturală a fenomenelor sufleteşti, ideile, ca şi toate creaţiile intelectuale, ocupă un loc secundar. Locul principal în sufletul fiecărui individ îl ocupă tendinţa fundamentală a caracterului său, încordarea ce trebuie susţinută în lupta pentru existenţă. Ideile sunt mijloace, nu scop. Între ele şi caracter nu poate fi echivalenţă. Jean-Jacques Rousseau, bunăoară, după treizeci de ani de vagabondaj, vine la Paris şi se trezeşte în mijlocul societăţii celei mai rafinate şi mai culte din timpul său. El este absolut sărac şi fără meserie. Pe deasupra prezumţios şi de o sensibilitate exagerată. Bagajul său intelectual este constituit din lecturile cele mai disparate. Are idei de toate calităţile şi bune de a fi puse în serviciul oricărui plan de realizat. Rousseau şi încearcă, în adevăr, mai multe planuri. Încearcă să fie diplomat, autor dramatic, compozitor, filosof enciclopedist alături de Diderot. Nu reuşeşte. În timpul acesta situaţia sa materială devine critică. Amărăciunea sufletească creşte. Indignarea de a se vedea învins într-un mediu considerat de el inferior îl determină din ce în ce mai mult la alegerea ideilor revoluţionare. Se pronunţă contra artelor şi ştiinţelor, la început mai mult

din întâmplare. Dar în urmă, tendinţa de a contrazice ideile obişnuite timpului său se adânceşte. Ideile revoluţionare se cheamă unele pe altele. Logica lor se constituie independentă şi intră în conflict cu logica timpului.

Cazul lui Jean-Jacques Rousseau este tipic.

Fiecare, din cauza împrejurărilor, poate deveni revoluţionar. Numai imbecilitatea taie orişice avânt indignării. Inteligenţa, în orişice suflet este altoită, se poate preface în instrument de vrajbă când aceasta o va cere conservarea vieţii individului. Din naştere nu este nimeni revoluţionar, cum nu este nimeni erudit. Omul devine revoluţionar din cauza împrejurărilor. Sau, cu termeni ştiinţifici uzuali, calificarea de revoluţionar nu este de resortul psihologiei individuale, ci de acela al psihologiei sociale.

III

Cu această constatare înlăturăm o prejudecată. Se comitea, în adevăr, o nedreptate faţă de revoluţionari, şi mai ales, faţă de mişcările mari revoluţionare, cerându-se o potrivire între caracterele indivizilor şi între idei. Acestea sunt două serii de fenomene cu totul deosebite.

Între omul de ordine şi revoluţionar există totuşi multe deosebiri, chiar din punctul de vedere al psihologiei individuale, care merită să fie arătate.

Ne vom opri asupra celei mai importante, care, după părerea noastră, le explică pe toate celelalte. Pe aceasta o vom analiza expunând-o în cuvintele, şi pe cât va fi posibil, cu metodele exacte ale ştiinţei moderne.

Căci aplicarea acestor metode nu creează, în cazul de faţă, prea multe dificultăţi.

Revoluţionarul, în timpurile noastre, este un tip obişnuit, încât observarea lui directă, ba chiar şi experimentarea asupra lui stă la îndemâna multora[1]. În afară de aceasta, scrierile revoluţionare oferă un material foarte bogat pentru analiza psihologică a autorilor lor. Ne vom referi, mai ales, la acestea când va fi să conchidem, fiindcă acestea constituie până acum singurele date indiscutabile.

Aplicarea metodei de observaţie directă ne poate fi foarte utilă în cazul de faţă. Prin ea, ajungem să cunoaştem particularitatea sufletească a revoluţionarului, şi, în special, reuşim să disociem şi să cunoaştem elementele care se găsesc reunite la el în procesul mintal al deliberării, proces care premerge actelor de voinţă.

Procesul deliberării este, în adevăr, actul cel mai intim în sufletul fiecărui individ. Cunoaşterea elementelor lui duce la cunoştinţa dispoziţiilor care constituie aşa-numita mentalitate a individului, şi cu aceasta la trăsătura fundamentală a întregului caracter. În procesul de deliberare se dă prima luptă, şi de multe ori lupta hotărâtoare, între tendinţele care agită sufletul unui individ. După rezultatul acestei lupte, se desfăşoară apoi întreaga activitate a individului în viaţa practică.

Să vedem dar, prin observaţie directă, care sunt elementele care compun, şi în consecinţă care caracterizează procesul de deliberare al unui revoluţionar spre deosebire de acela al unui om de ordine. Cum se determină actul voinţei la unul spre deosebire de celălalt.

---

[1] N-am cunoştinţă să se fi utilizat pe undeva revoluţionarul ca subiect de experimentare în laborator. Dar am credinţa că aceasta va veni în curând. Activitatea revoluţionarului contemporan tinde să se transforme într-o ocupaţie profesională, aşa că omul de ştiinţă va şti unde să-l găsească la trebuinţă.

Pentru aceasta să vizităm întrunirile publice convocate de revoluţionari. Aici îi vom întâlni de regulă nu numai pe aceştia, ci şi pe cei din categoria oamenilor de ordine. Sau încă mai nimerit, să provocăm înadins o discuţie între patru ochi cu un suflet revoluţionar.

În ambele cazuri asistăm la un proces de deliberare sufletească. Revoluţionarul evocă şi cumpăneşte motivele menite să ne determine actele de voinţă. Motivele evocate sunt aşa de puternice, după judecata sa, încât nici nu mai este de ezitat asupra conduitei noastre. Alcătuirea societăţii este putredă, ea trebuie numaidecât dărâmată. Revoluţionarul enumeră nedreptăţile sociale; se indignează; glorifică schimbările bruşte în mersul aşezămintelor publice; face cu entuziasm apologia victoriei finale etc.

Acesta este discursul obişnuit al revoluţionarului politic, şi în special al celui socialist. Fiindcă îl cunoaştem îndeajuns nu insistăm mai mult.

Concluzia discursului: jos cu alcătuirea socială existentă!

Sunt mai multe discursuri? Aceeaşi concluzie le va încheia pe toate, în virtutea aceluiaşi raţionament.

Dacă întrunirea sfârşeşte fără incident, adică fără ca cineva dintre oamenii de ordine să contrazică pe oratorii revoluţionari, atunci am pierdut ocazia de a observa direct deosebirea fundamentală dintre unii şi alţii. De obicei însă incidentul se produce. Când nu se produce, îl putem provoca intenţionat noi într-o discuţie restrânsă.

„Foarte bine vom zice noi! În alcătuirea socială existentă sunt multe nedreptăţi. Ele indignează prea adeseori. Dar, înainte de a dărâma alcătuirea societăţii existente, nu este oare prudent să ne înţelegem asupra alcătuirii ce vom pune în loc? Nu este oare precipitată decizia de a ne revolta, pe cât timp nu avem o reprezentare exactă despre consecinţele ce vor decurge

din fapta noastră? Cum, pentru actul cel mai simplu de voinţă, pentru aprinderea unui chibrit, bunăoară, înainte de a executa actul, ţinem seamă de reprezentarea flăcării ce se va produce, şi, sub impresia ei, mişcările braţului nostru sunt aşa dirijate încât evităm orice eventualitate nenorocită; iar atunci, când este vorba de un act de mai mare însemnătate, cum este acela al unei revoluţii politice, reprezentarea consecinţelor să nu aibă nici un rol? Pentru determinarea faptelor politice, deliberarea să se sprijine numai pe elementele impulsive şi nicidecum pe reflecţia asupra consecinţelor?... Dar, după cum ştim cu toţii, nu există un act adevărat de voinţă, o deliberare liberă, decât atunci când reflecţia asupra consecinţelor are cel puţin o putere egală cu aceea a elementelor impulsive!..."

Acest incident, aşa formulat, este totdeauna neplăcut revoluţionarilor. Şi răspunsul lor este caracteristic.

„Nu ne ocupăm de viitor până ce nu vom sfârşi cu prezentul", răspund unii. Aceasta echivalează însă cu a nu răspunde deloc. „Alcătuirea societăţii viitoare, zic alţii, va fi în orice caz mai bună decât a celei prezente. E mai probabil să mergem spre bine". Este mai probabil poate, dar probat nu este deloc. „Alcătuirea societăţii viitoare, zic, în sfârşit alţii, va fi mai bună, fiindcă ea va fi mai armonică, mai ştiinţifică. Astăzi alcătuirea societăţii se resimte de ignoranţa şi sclavajul trecutului. Societatea viitoare va fi perfectă, prin lipsa din sânul ei a instituţiilor contra cărora ne revoltăm astăzi"...

Un răspuns mulţumitor în zadar îl aşteptăm. El nu se produce. Şi incidentul rămâne totdeauna supărător.

Experienţa aceasta o poate repeta oricine. Spiritele revoluţionare sunt gata să discute, şi să discute pe larg contradicţiile pe care le prezintă organizarea societăţii existente. Dar în toate discuţiile lor primul loc îl ocupă negaţia. Cumpăna judecăţii lor înclină mai totdeauna

sub presiunea elementelor impulsive. Reflectarea asupra consecinţelor, reacţia în conştiinţă a acestora le lipsesc aproape cu desăvârşire...

De zeci de ani – de când în ţările Europei întrunirile au devenit mai libere şi mai frecvente – această experienţă se repetă după acelaşi tipar.

Îndemnul la revoltă trezeşte în mintea publicului de ordine aceeaşi întrebare: ce punem în loc? Şi cât timp nu se răspunde la această întrebare, rămân totdeauna şi peste tot multe şanse, ca din publicul întrunirii o bună parte să se risipească în ordine.

Literatura revoluţionară ne poate servi însă ca o completare şi ca o contraprobă la această experienţă. Ea ne confirmă pe deplin concluzia noastră.

De la apariţia socialismului modern până astăzi conţinutul acestei literaturi a rămas aproape acelaşi. Critică, negaţie, tactică de luptă, distrugere; iar elemente pozitive, constructive, deloc.

Sufletul revoluţionarului se oglindeşte în această literatură sub o înfăţişare care nu mai lasă îndoială. El ni se arată a fi prin excelenţă un suflet impulsiv. Voinţa sa se determină cu mai multă uşurinţă decât voinţa celorlalţi muritori din categoria oamenilor de ordine. La aceştia din urmă, în actul deliberării, ocupă un loc principal reprezentarea faptului de executat şi a consecinţelor sale, adică reprezentarea reacţiei ce poate să urmeze executării faptului. La revoluţionar această reacţie este necunoscută. De aceea la oamenii de ordine e o mai mare intensitate în sentimentul de responsabilitate ca la revoluţionari.

Cu un cuvânt, revoluţionarul, din punct de vedere sufletesc, este un impulsiv – sau, în termenii literaturii revoluţionare, un entuziast – pe când omul de ordine este un reflexiv. Revoluţionarii îi zic acestuia reacţionar.

După explicarea de mai sus, cu drept cuvânt. Deliberarea omului de ordine este mai controlată; ea

consistă în cumpănirea acţiunii motivelor de natură impulsivă şi a reacţiei ce formează sentimentul de responsabilitate. Deliberarea revoluţionarului se rezumă la justificarea acţiunii impulsive.

Deosebirea este evidentă. Ea este pentru noi cea mai importantă, din punctul de vedere al psihologiei individuale.

IV

Dar această deosebire priveşte numai partea formală a activităţii sufleteşti. Ea trebuie completată acum cu expunerea şi descrierea momentelor vieţii reale.

Cu această completare deosebirea noastră va pierde poate din valoarea sa arhitectonică, dar, în schimb, va câştiga pe deplin pe cea ştiinţifică.

Am conchis mai sus că revoluţionarul se caracterizează prin impulsivitate, iar omul de ordine prin reflexivitate.

În principiu, adică în majoritatea cazurilor, impulsivitatea este de blamat. Omul impulsiv comite foarte adeseori fapte imprudente. El este un distrugător. Omul reflexiv este ferit de hotărâri precipitate. El este util societăţii.

Cu oameni impulsivi nu se poate alcătui o societate durabilă şi numeroasă. Prin actele lor se periclitează totdeauna orişice progres, şi orişice cultură.

Acestea sunt adevăruri necontrazise de nimeni.

Dar din aceste adevăruri nu putem deduce, fără a fi contrazişi, absoluta superioritate a omului de ordine. Fiecare simte că în noţiunea de ordine – ordinea absolută – nu stă perfecţiunea. Căci sub domnia ordinii, dacă dispare în adevăr efectul impulsivităţii, dimpreună cu acesta dispare câteodată şi ceva mai mult...

Să examinăm dar, mai de aproape, elementele sufleteşti pe care se sprijină voinţa omului de ordine. Să vedem alături de partea cea bună şi partea cea rea, căci această parte trebuie să existe; sentimentul nostru ne-o denunţă înaintea oricărei analize.

În orice act de voinţă, şi, mai ales, la omul zis de ordine, se găsesc, pe lângă elementele impulsive, care duc la realizarea unei idei, şi elemente inhibitive, acelea care pondereaza, sau reţin realizarea. Între aceste din urmă elemente un loc însemnat îl ocupă deprinderile care s-au adunat în sufletul omului în urma experienţei sale din trecut. Impresiile noi nu se traduc în fapt până ce nu înving aceste deprinderi. Şi la omul de ordine victoria completă nu este niciodată de partea lor. Cele mai multe impresii ies din această luptă deviate din calea lor primitivă – unele micşorate, altele chiar anihilate. În actul voluntar final deseori victoria este de partea deprinderilor.

În această ciocnire însă, dintre impresia nouă, care este rodul activităţii simţurilor, şi deprinderea regulată din experienţa trecutului se desăvârşeşte momentul cel mai important al vieţii sufleteşti din fiecare om. În această ciocnire culminează funcţia conştiinţei. Aici se determină pentru om posibilitatea progresului. Pe de o parte deprinderile vechi pot fi schimbate sub influenţa impresiilor noi, pe de altă parte, impresiile noi pot fi canalizate înspre mai bine de deprinderile trecutului. Aici îşi au obârşia funcţia raţionamentului şi convingerea în libertatea morală: ştiinţa şi determinarea conduitei după normele moralei, cele două mari funcţii ale vieţii sociale. Raţionamentul pune alături cunoştinţele noi, pe care le sugerează experienţa actuală, cu cunoştinţele vechi, stabilite de experienţa trecutului. Din cumpănirea lor rezultă progresul în gândire. Determinarea conduitei morale, de asemeni, este făcută cu putinţă, prin conştiinţa ce avem că subordonăm unei legi superioare,

– rezumarea experienţei trecute, – actul nostru individual. Când această conştiinţă lipseşte, lipseşte şi convingerea în libertatea actului; lipseşte principala indicaţie pentru îndrumarea progresului moral.

„Omul de ordine“, dacă ar reuşi să păstreze totdeauna echilibrul între aceste forţe contrarii, dacă impulsivitatea impresiilor noi ar fi la dânsul totdeauna moderată prin reflecţia dobândită din experienţa trecută, iar aceasta din urmă, deşi vie, ar rămâne totuşi primitoare de modificări, atunci el ar fi făptura ideală a naturii. Din nefericire pentru dânsul aceste condiţii ideale nu se întâlnesc decât în cazurile excepţionale.

Şi nu se întâlnesc pentru că cumpăna dreaptă între impulsivitate şi reflecţie se menţine numai prin mijlocirea continuă a conştiinţei clare. Conştiinţa clară însă este, prin natura sa, o funcţie intermitentă. Producerea, şi mai ales fixarea ei, totdeauna laborioasă.

Omul de ordine, înclinat să înfrâneze impulsivitatea, cade, prin scăderea conştiinţei clare, în exagerarea opusă aceleia pe care o prezintă revoluţionarul.

Păcătuieşte revoluţionarul prin lipsa unei reflecţii intense, omul de ordine păcătuieşte adeseori, la rândul său, printr-o aservire la reflecţia inertă. Deprinderile câştigate din experienţa trecutului dobândesc la dânsul un rol decisiv în cumpăna deliberării. Aici este partea cea rea. Necontrolate de lumina conştiinţei, aceste deprinderi tind să se repete ca nişte acte mecanice în toată activitatea omului nostru. Îndemnurile noi ale inteligenţei rămân fără ecou. Voinţa sa ajunge aservită deprinderilor mecanice, prejudecăţilor...

Din această cauză, prin constituţia sa intimă sufletească, omul de ordine, când nu se supraveghează îndeajuns, este totdeauna în pericol să alunece pe panta rutinei şi a reacţionarismului stupid. Atunci avem înaintea noastră degenerarea sentimentului de ordine în exemplele periculoase progresului şi culturii – tot atât de periculoase ca şi cele revoluţionare.

Istoria este bogată în descrierea unor asemenea exemple. Ele covârşesc aproape pe cele ce aparţin adevăraţilor oameni de ordine.

Scolasticul de odinioară, care combătea progresele ştiinţei pe motiv că acestea contraziceau entităţile metafizice, este din rândul acestor exemple.

Tot din rândul lor şi conservatorii exageraţi din toate clasele sociale, care nu vor să se despartă de obiceiurile apucate din moşi strămoşi.

Şi alţii şi alţii.

Adevăraţii oameni de ordine nu se găsesc în rândul acestora. Ei singuri, cei adevăraţi, sunt superiori, din punct de vedere sufletesc, revoluţionarilor.

Aşadar, pentru a încheia aceste consideraţii, deosebirea între revoluţionar şi omul de ordine, constatată mai sus, se prezintă în viaţa reală cu multe variaţiuni. În forma ei categorică ea nu se poate susţine. Potrivit realităţii, ar trebui să zicem mai bine că tipul revoluţionarului nu se opune atât omului de ordine, cât derivatului degenerat al acestuia. Revoluţionarul are de adversar pe rutinar. Între aceste două extremităţi, locul de mijloc, locul de onoare, îl ocupă omul de ordine, în a cărui constituţie sufletească se găseşte adevărata condiţie necesară pentru progresul social.

Această corectare era indispensabilă înainte de a trece mai departe.

V

Paginile de până aici ne-au arătat pe revoluţionar, din punct de vedere descriptiv. Să încercăm acum a-l arăta din punct de vedere genetic.

Care sunt condiţiile determinante pentru începerea activităţii revoluţionare? Când are sorţi de reuşită şi când nu asemenea activitate?

Pentru obţinerea unui răspuns satisfăcător la aceste întrebări, vom îndrepta cercetările noastre exclusiv spre cunoştinţa mediului social. Căci precum am avut ocazia să afirmăm şi mai înainte, sufletul individului revoluţionar nu cuprinde în sine întreaga raţiune de a fi a activităţii sale. Acelaşi suflet, situat în medii diferite, determină activităţi diferite. Sufletul care s-a afirmat ca revoluţionar într-un mediu oarecare, transportat într-un alt mediu, în care nu se mai prezintă aceleaşi greutăţi pentru existenţa lui, se schimbă cu desăvârşire. Dintr-un element periculos, cum era înainte socotit, el se transformă într-un element folositor. Exemple de o asemenea transformare le aflăm, cât de multe voim, în cuprinsul coloniilor. Pământul acestora pare că are darul de a transforma din rădăcină pe om. Delincventul politic, atât de periculos în patria mumă, ajunge să fie, pe pământul coloniei în care a fost deportat, sau şi-a căutat refugiu, un suflet blând şi de ordine. Aici nu mai este nevoie pentru dânsul nici de pază, nici de îndemn la lucru. Aceste dispoziţii vin de la sine, cu schimbarea mediului. Distanţa de latitudine politică face totul. Sufletul individual nu opune o rezistenţă absolută. Cine are cea mai mică îndoială în această privinţă nu are decât să citească istoria primelor colonii din America. Nicăieri nu s-a repetat mai des ca aici experienţa acestei transformări sufleteşti. Nicăieri nu s-a văzut mai des minunea, ca antisociali, bine recunoscuţi aiurea, să se transforme, cu schimbarea mediului, în fondatori ai unei societăţi puternice şi pline de viitor.

Sufletul individual nu este, prin natura sa, revoluţionar sau de ordine. El devine una sau alta, după cum intră în conflict, sau se adaptează mediului social în care trăieşte.

Fiecare individ impulsiv, cu voinţa de a domina asupra semenilor săi, este sufleteşte pregătit să devină revoluţionar. Dar revoluţionar în fapt el nu devine decât

atunci când aceste tendinţe ale lui sunt contrazise, fără însă a fi înfrânte, sau deviate de influenţa mediului. Când tendinţele sunt înfrânte, individul poate rămâne sufleteşte nemulţumit, dar nemulţumirea lui n-are consecinţe practice însemnate; el este un simplu cârtitor. Când tendinţele sunt deviate, individul, de asemenea, nu este un revoluţionar, ci un iubitor de progres, în marginile ordinii. Numai când tendinţele sunt contrazise, şi fără ca mediul să fie destul de puternic pentru a le înfrânge, sau a le devia, numai atunci sunt date condiţiile care să favorizeze activitatea revoluţionară. Tendinţele individului au, numai în cazul acesta, toate şansele să agite şi să zguduie viaţa socială. Individul găseşte oarecum, în acest caz, condiţii avantajoase de luptă contra mediului potrivnic voinţei sale. Ideile în care se îmbracă impulsivitatea şi voinţa sa de dominare găsesc răsunet, sunt propagate. Dacă opoziţia mediului social cedează, victoria este de partea revoluţionarului.

În ce consistă însă mediul social în cazul de faţă?

Mediul social consistă în legile şi aşezămintele publice, care normează activitatea tuturor membrilor societăţii. Mediul social se constituie din suma regulilor care se impun, oarecum pe cale de constrângere, conduitei individului. În acest înţeles, înlăuntrul său intră aşezămintele de stat, morala şi obiceiurile recunoscute şi practicate.

Faţă de personalitatea individului, acest mediu social reprezintă ceea ce sunt deprinderile câştigate din experienţa trecutului în conştiinţa lăuntrică a fiecărui individ în parte. Cu deosebirea numai că, pe când deprinderile câştigate în conştiinţa individuală rămân pentru totdeauna subiective şi individuale, elementele mediului social se întrupează în lucruri concrete, exterioare, şi la formarea lor cooperează activitatea mai multora.

Influenţa mediului social este apoi analoagă reflecţiei pe care o întâlnim în conştiinţa individuală. Ea poate fi puternică sau slabă, întocmai cum este şi influenţa reflecţiei. În consecinţă ea înfrânge, deviază sau contrazice fără succes manifestările individului, întocmai cum înlăuntrul conştiinţei individuale deprinderile câştigate înfrâng, deviază sau sunt biruite de reprezentările impulsive, care tind să se realizeze în actul extern, voluntar al individului.

Fiecare membru al unei societăţi este constrâns să-şi adapteze activitatea sa aşezămintelor, legilor şi obiceiurilor care constituie mediul social. Această constrângere, în unele cazuri, nu este deloc simţită de individ. Ea se efectuează fără să provoace conştiinţa individului, prin puterea uzului şi a tradiţiei. În aceste cazuri nu avem nici o urmă de activitate revoluţionară. Individul este supusul ordinii sociale existente, fiindcă o socoteşte pe aceasta prea puternică pentru a o înfrânge. De obicei, în aceste cazuri, individul are credinţa că ordinea socială este desăvârşită de o putere supraomenească, care nici nu se discută, nici nu se contrazice. Revoluţia, în asemenea cazuri, este inutilă, şi de aceea ea nu se produce. Fiecare se supune aşezămintelor şi legilor, socotite a fi de origine sfântă.

Istoria ne vorbeşte de timpul în care societăţile omeneşti cunoşteau această stare de spirit. Chiar şi primele începuturi ale popoarelor europene au trecut prin această stare. Să o numim cu denumirea mai des obişnuită, starea teologică a societăţilor.

Curând după această stare însă, pasivitatea individuală faţă de mediul social scade. Comerţul, amestecul raselor, dezvoltarea ştiinţelor şi artelor etc. contribuie să slăbească autoritatea absolută a aşezămintelor şi a legilor stabilite de tradiţie. Totuşi prestigiul acestora se menţine. Conştiinţa individului vede multă vreme într-însele oglindirea unor interese

superioare celor ale sale. În practicarea acestor aşezăminte şi legi, individul simte, instinctiv, că îşi au obârşia sentimentele sale altruiste şi sociale. Inteligenţa îl luminează adeseori asupra conflictului latent care există între interesele şi aspiraţiile sale şi între aşezămintele şi legile ordinii sociale, dar îndemnurile care ar putea izvorî din aceste lumini ale inteligenţei sunt contrazise de pornirile inimii. Sentimentul patriotismului, al religiozităţii, al onoarei cetăţeneşti îl împiedică să dea ascultare pornirilor sale egoiste.

Aceasta este starea obişnuită a societăţilor culte. Epoca tragică a revoluţiilor adânci, mari şi generoase. Convingerile individuale în luptă cu autoritatea instituţiilor. Izbucnirea conflictului acut, când instituţiile au pierdut flexibilitatea cerută de împrejurări; evoluţia socială lentă, dar nu fără sacrificii individuale, când instituţiile au încă vigoarea cerută pentru o nouă adaptare la viaţă....

În această stare a societăţilor, revoluţiile sunt uneori un simptom al sănătăţii. Zguduirile ce le produc sunt violente şi în multe privinţe distrugătoare. Din fericire însă distrugătoare pentru ceea ce trebuia să se distrugă. Elementele sănătoase răsar mai puternice după trecerea lor. Acestea reconstituie din nou autoritatea mediului social, şi garantează încă pentru multă vreme dezvoltarea societăţii şi a culturii.

Este inutil a aduna exemple pentru ilustrarea acestor revoluţii, căci fiecare cititor şi le poate memora din diferitele capitole ale istoriei universale.

Citirea acestor capitole ne-a şi deprins să judecăm revoluţiile cu bunăvoinţă şi să-l admirăm cu entuziasm pe revoluţionar. Mai ales revoluţiile săvârşite în domeniul moralei ne-au devenit scumpe. Lor le datorăm în mare parte cultura noastră de astăzi.

Astfel, în rândul acestor revoluţii, găsim mişcarea filosofică elină, care culminează în activitatea unui

Socrate şi Platon; revoluţia creştinismului (în care cea precedentă intră ca o mişcare pregătitoare); izbucnirea sentimentului cavaleresc pentru femeie în Evul Mediu; reforma religioasă întreprinsă pentru emanciparea conştiinţei de Calvin şi Luther etc., pentru a nu aminti decât pe cele mai importante acte din istoria omenirii.

Dacă toate ar avea natura şi scopul acestora! Din nenorocire, ele sunt rare, rare de tot. Trama obişnuită a istoriei nu o constituie ele.

Apoi, cei ce urzesc aceste mari revoluţii, sunt ei exclusiv numai revoluţionari?

Nu sunt ei oare prin excelenţă şi oameni de ordine, oameni aducători de o ordine mai bună şi mai durabilă?

În adevăr, în toate revoluţiile indicate mai sus, precum şi în altele de felul lor în domeniul politic şi social, faptul brut pe care îl constatăm noi este conflictul dintre interesele şi aspiraţiile individului, sau indivizilor, şi mediul social în care aceştia trăiesc. Acest fapt brut nu constituie însă întreaga revoluţie. Deasupra lui se înalţă un ideal, care nu-şi găseşte împăcarea în mediul existent. Forţa idealului susţine conflictul. Dacă individul luptă pentru interesele şi aspiraţiile sale, aceasta o face pentru că este convins că interesele şi aspiraţiile sale sunt impuse de idealul cel nou. Conştiinţa lui nu dezaprobă aşezămintele şi legile existente, pentru prejudiciul pe care acestea îl aduc intereselor sale personale, căci, de cele mai multe ori, aceste interese nici nu intră în conflict direct cu ordinea socială consfinţită de mediu; conştiinţa lui dezaprobă ordinea socială pentru că în aceasta nu-şi poate găsi o realizare idealul său!

Acest ideal poartă în sine un nou criteriu de judecată, o nouă scară de valori morale şi sociale. Ceea ce era bun mai înainte este acum rău, şi ceea ce era rău, este bun. Idealul nou schimbă logica minţii şi a inimii.

În aceste momente, nu conflictul direct de interese constituie caracterul revoluţiei, ci conflictul între ceea ce individul crede că este în interesul tuturor şi prin urmare şi al său, şi între ceea ce el vede realizat în ordinea socială existentă. Dacă interesele personale ale revoluţionarului reuşesc sau nu este un lucru secundar. Lucrul principal este că idealul reuşeşte, şi, la adăpostul acestui ideal, interesele şi aspiraţiile indivizilor ce vor veni după revoluţionar îşi vor găsi satisfacţie. Autoritatea mediului social rămâne şi după revoluţie neştirbită. Prestigiul ordinii sociale rămâne în fond acelaşi.

Astfel, o revoluţie cum fu cea filosofică elină goneşte anumite concepţii şi obiceiuri morale, dar în fond întăreşte sentimentul conştiinţei morale; altă revoluţie, creştinismul, schimbă practica religiei, dar reînnoieşte şi dă rădăcini mai adânci religiozităţii înseşi; altă revoluţie iarăşi, revoluţia cea mare franceză, din 1789, schimbă bazele organizării politice şi economice, dar are ca rezultat o creştere în forţele de producţie ale poporului întreg francez etc. Toate revoluţiile mari au adus o întărire a ordinii şi, prin aceasta, o creştere a energiei sociale.

Semnul extern şi distinctiv, dacă voim acum să-l căutăm pentru toate aceste revoluţii, îl găsim în înmulţirea îndatoririlor sociale.

După fiecare revoluţie mare istorică, numărul îndatoririlor sociale creşte, şi cu acesta se lărgeşte şi adaptarea conştientă a individului la mediul social. Aşa s-a întâmplat după toate revoluţiile amintite.

Creştinismul, cea mai însemnată revoluţie din istoria omenirii, a adus sporul cel mai mare în numărul îndatoririlor. Dar cu acesta şi norma de adaptare ideală: „Iubeşte pe aproapele tău…"

Prin acest rezultat se leagă în mod intim revoluţiile istorice cu progresul culturii în genere. Căci cultura unei societăţi nu este decât exteriorizarea îndatoririlor ce şi

le impune conştiinţa indivizilor. Numărul îndatoririlor indică nivelul culturii.

Acesta este rezultatul revoluţiilor mari binefăcătoare.

Dacă aceste revoluţii ar fi singurele pe lume, nu ar fi epitet mai dorit decât acela de revoluţionar! Oamenii iubitori de progres ar fi toţi în rândul revoluţionarilor!

Dar natura e zgârcită când este să condiţioneze fapte mari şi generoase. Revoluţiile de felul celor numărate mai sus sunt rare, una la mai multe secole şi la cotitura drumurilor mari istorice. Alături, sau mai bine între ele, sunt cele numeroase din fiecare secol, şi din fiecare sfert de secol; sunt cele dintre care câte una măcar apucă să o observe fiecare muritor în viaţa sa; sunt revoluţiile obişnuite în care tipul revoluţionarului de profesie domneşte netulburat.

Această categorie de revoluţii am avut-o şi noi în vedere în partea de început a studiului nostru.

Şi la ea ne întoarcem acum din nou.

Care sunt condiţile de producere ale acestor revoluţii, din ultima categorie?

Cu un cuvânt, caracterizarea acestor condiţii, după părerea noastră, s-ar putea rezuma în lipsa idealului, care joacă un aşa de mare rol în revoluţiile mari istorice.

Idealul, în viaţa socială, întocmai ca şi conştiinţa clară în sufletul individului, are o lumină intermitentă, şi fixarea lui este totdeauna laborioasă. El constituie, în genere, cea mai roditoare sământă pentru cultura unei societăţi; dar cu condiţia ca terenul în care se sădeşte să fie prielnic. Pe un teren neprielnic, sământa idealului rămâne fără rod.

În societăţile în care prestigiul intereselor superioare de neam şi patrie a dispărut sau nu s-a ridicat niciodată la o valoare reală, unde sentimentul ordinii sociale nu s-a impus nici prin autoritatea cultului religios, nici prin autoritatea aşezămintelor publice civile, unde domneşte credinţa că legile şi aşezămintele publice se

schimbă după interesele vremelnice ale indivizilor, singurii care, în baza unui contract consimţit între ei, sunt fondatori, executori şi exploatatori ai bunurilor sociale;... în asemenea societăţi nu este un teren prielnic pentru ideal. Lipseşte în mediul acestor societăţi materia asimilatoare, care să facă în aşa fel ca idealul să prindă rădăcini.

Idealul prosperă în societăţile unde există cultul datoriei morale, unde planează peste interesele actualităţii grija zilei de mâine, râvna de a continua cu demnitate viaţa zilei de ieri!

Toate societăţile în care nu se prezintă un teren prielnic pentru încolţirea idealului nu cunosc decât revoluţiile din ultima categorie, adică revoluţiile fără ideal. Şi aceste din urmă revoluţii sunt, precum ziceam, foarte numeroase. Condiţiile lor sunt determinate de oscilaţiile intereselor individuale şi egoiste, oscilaţii foarte numeroase şi ele, la rândul lor, fiindcă sunt determinate de apetiturile de consumaţie ale indivizilor. Apetiturile au un orizont foarte vast.

Sufletul omenesc cunoaşte dorinţa de a consuma înainte de a o cunoaşte pe aceea de a produce. Dorinţa de a produce vine cu anevoie şi cu mari sacrificii. Omul lăsat în voia lui este, înainte de orice, un animal cu apetituri de consumaţie.

Înfrânarea apetiturilor vine numai treptat, o dată cu răspândirea culturii; cu obişnuinţa suportării îndatoririlor sociale. Aşezămintele publice, legile morale şi civile sunt tot atâtea bariere ridicate contra apetiturilor animale.

Idealul, în sfârşit, este simbolul negării apetitului. În schimb, aşezămintele publice, legile morale şi civile, cultul idealului sunt tot atâtea îndemnuri pentru susţinerea dorinţei de a produce.

Revoluţiile făcute sub conducerea idealului sunt revoluţii de „producţie". Rezultatul lor este o creştere

de energie socială. Revoluţiile neconduse de ideal sunt revoluţii de „consumaţie". De pe urma lor nu rezultă nici un spor în energia socială.

Dar aceste din urmă revoluţii sunt foarte numeroase, negreşit; căci nesfârşit este numărul motivelor de a fi cineva nemulţumit cu cota sa de consumaţie. Nu are cineva decât să privească în jurul său, şi orişice inegalitate văzută se poate transforma într-un motiv de nemulţumire. „Pentru ce tu şi nu eu?" „Pentru ce tu bogat, şi eu sărac?" „Pentru ce tu cu onoruri şi eu fără?" „Cel puţin să avem cu toţii în mod egal, dacă nu se poate ca eu, asupritul de până acum, să am mai mult"...

Iată dar în societăţile fără cultură adâncă destule motive pentru revoluţie. Ideea egalităţii ţine locul idealului. Şi în chipul cel mai logic, căci ideea egalităţii este aplicabilă numai la interesele individuale. Aplicată la interesele superioare de neam şi patrie ea cuprinde un nonsens. Nu se cumpănesc prin coloane statistice asemenea interese! Dar la interesele individuale, da; pentru acestea nu există o idee mai potrivită...

Revoluţiile lipsite de conducerea idealului sunt conduse de ideea egalităţii. În mediul lor autoritatea aşezămintelor publice este ştearsă, sau redusă la autoritatea indivizilor care le reprezintă. Uneori chiar indivizii sunt proprietarii aşezămintelor. Legile şi demnităţile preţuiesc nu prin rolul ce ar trebui să-l aibă în realizarea intereselor superioare, ci prin ceea ce ele pot aduce indivizilor, prin cât rentează acestora. Toate sunt acum reduse la o măsură comună. Revoluţiile au drept scop o mai bună distribuţie. Rezultatul lor: o mai plină consumaţie în stomacurile mai multora.

Istoria ne vorbeşte şi despre aceste revoluţii. Le găsim mai ales prin capitolele care descriu decadenţa popoarelor. Adesea ele sunt confundate cu fapte de brigandaj ordinar şi cu sediţiunile criminale. Totdeauna

însă le găsim petrecându-se după acelaşi plan. Planul pe care îl indică dinamica apetiturilor: linia de minimă rezistenţă pentru satisfacerea acestora.

Orişice societate, fără deosebire de rasă, sau de trecut, poate deveni teatrul unor asemenea revoluţii. Este îndeajuns ca înfrânarea ce o exercită cultura să scadă, sau, ceea ce revine la aceeaşi, ca exaltarea apetiturilor individuale să crească, pentru ca prima condiţie favorabilă de producere să fie dată. Condiţiile celelalte vin mai cu uşurinţă. Asocierea celor interesaţi o aduc aproape instinctiv împrejurările, când ea nu e mai dinainte în stare latentă. Convertirea mulţimii pentru a opera faptele rămâne în sarcina temperamentelor revoluţionare, sau, în societăţile mai bătrâne, în sarcina revoluţionarilor de profesie, care, şi unii şi alţii, se achită de rolul lor. Ideile de propagandă sunt sugerate pe de-a-ntregul de jocul imaginilor care însoţesc viaţa emoţională. Ele se pot prevedea de mai înainte, ţinând seamă de coeficientul de cultură care s-a asimilat în mentalitatea fiecărei societăţi. Aşa, locuitorii revoltaţi din cetăţile Antichităţii preferă declamaţiile patriotice – grecii mai ales erau sensibili la ideea de trădare –, locuitorii ţărilor moderne preferă imaginile din Biblie şi cu deosebire sunt nerăbdători să ajungă ziua din urmă, ziua de judecată, în care săracul e alături de bogat. Logica este în toate timpurile aceeaşi. Alegerea cuvintelor în care ea se îmbracă nu creează prea multe dificultăţi, şi în sine este şi de puţină importanţă. Societăţile inculte se pot mulţumi şi cu gesturi, când nu pot pricepe cuvintele...

Conchidem.

Condiţiile care favorizează producerea unei revoluţii nu trebuie căutate aşadar decât în alcătuirea societăţii însăşi, şi nu în provocările indivizilor. Individul, prin activitatea sa, este totdeauna provocator.

Interesele, aspiraţiile fiecărui membru al societăţii sunt tot atâtea provocări pentru schimbarea alcătuirii sociale. Revoluţia însă nu se produce decât atunci când această alcătuire este viciată, când ea nu rezistă, sau nu deviază în profitul tuturor cursul intereselor şi aspiraţiilor fiecărui individ izolat.

Când alcătuirea societăţii este sănătoasă, activitatea individului are prin dânsa o îndrumare firească. Autoritatea legilor şi aşezămintelor publice constrânge pe individ să fie în serviciul intereselor superioare. Chiar şi atunci când această autoritate nu protejează îndeajuns interesele individului, totuşi, prin aceea că ea se ridică în faţa individului, îl constrânge pe acesta să reflecteze, şi prin aceasta îl înalţă sufleteşte. Revoltatul contra unei autorităţi recunoscute simte trebuinţa unui ideal pe care să se sprijine. Iar izbânda idealului aduce după sine o alcătuire socială superioară.

Dimpotrivă, când interesele şi aspiraţiile individului nu găsesc în faţa lor o autoritate recunoscută, când legile şi aşezămintele publice sunt scăzute la rolul de mijloace pentru câştiguri personale, atunci condiţiile favorabile pentru revoluţie sunt permanente. Însăşi funcţionarea acestor legi şi aşezăminte, astfel degradate, constituie o provocare permanentă. Fiecare membru al societăţii voieşte să subordoneze funcţionarea acestora interesului său. Lupta politică se coboară şi ia caracterul unei lupte de interese. Cetăţenii, pierzând orice respect de autoritate, declară pe faţă nesupunere. Întocmai cum, în timpuri de criză, procedează lucrătorii faţă de patroni, aşa şi cetăţenii faţă de stat: pun la cale greve şi demonstraţii; iau angajamente de a nu ţine seamă de legi. Revoluţia e permanentă, în ceea ce priveşte starea sufletească, reală, a societăţii. În ceea ce priveşte aparenţa, este o chestiune de apreciere. Unii voiesc să aplice în aceste cazuri un criteriu bazat pe statistică, şi găsesc că

revoluţia este manifestă numai atunci când s-au ucis un număr *x* de persoane, şi s-au distrus un număr *x* de case. Evident că şi acest criteriu îşi are importanţa sa. Dar nu atât pentru societatea însăşi în mijlocul căreia se desfăşoară revoluţia, cât pentru străini, şi, în primul rând, pentru vecini...

După complexul condiţiilor determinante, revoluţia este de două feluri. Câteodată, în cazurile cele rare, ea este o precipitare în succesiunea evenimentelor, o trecere bruscă, totuşi explicabilă istoriceşte, de la o ordine socială la altă ordine socială, în genere superioară. În aceste cazuri, revoluţia este sufleteşte determinată de un ideal. În alte cazuri însă, şi în cele mai numeroase, revoluţia consistă în simpla dezorganizare a vieţii unei societăţi, prin nimicirea autorităţii lucrului public. În aceste cazuri nu se poate vorbi de o precipitare a evenimentelor, ci, cel mult, ca de o întâmplare fericită, de o stagnare. Firul istoric nu se continuă decât alături şi împreună cu continuitatea autorităţii. Deosebirea între aceste două feluri de revoluţie se regăseşte de altfel şi în cuprinsul vieţii sufleteşti a fiecărui individ în parte.

Modificările bruşte în bine ale caracterului, revoluţiile propriu-zise, nu se operează decât prin mijlocirea unei conştiinţe intense, prin susţinerea unei încordări neobişnuite. Modificările însă nenorocite produse asupra caracterului prin boală, infectarea sau intoxicarea substratului fizic nu constituie o revoluţie propriu-zisă, ci o simplă dezorganizare, provenită din atrofia centrilor nervoşi însărcinaţi cu funcţiunea controlului. În urma primelor modificări, a acelora produse prin înrâurirea unei conştiinţe intense, conduita individului e schimbată, dar nu schimbată şi dezordonată, cum este în urma modificărilor din a doua categorie.

Revoluţia, ca să fie privită ca un bine în viaţa unei societăţi, trebuie să fie totdeauna o renovaţie.

ANEXĂ

C. Rădulescu-Motru*

Nicolae Bagdasar

Cu oarecare aprehensiuni am început, prin noiembrie 1918, după ce abia mă înscrisesem la Universitate, să urmez cursul de psihologie al profesorului C. Rădulescu-Motru. Făcusem războiul şi mai păstram în suflet ura nu numai împotriva nemţilor, contra cărora luptasem pe front, ci şi împotriva acelor români – a germanofililor, cum li se spunea atunci – care, în timpul neutralităţii ţării noastre, din 1914 până în 1916, îşi manifestaseră simpatiile pentru nemţi şi militaseră pentru intrarea noastră în război alături de

* Din *Portrete* („C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici, P.P. Negulescu, D. Gusti, T. Vianu, M. Florian, Nae Ionescu", precum şi „N. Bagdasar" de C. Giorgiade), manuscris pregătit pentru tipar de d-na Ecaterina Bagdasar. Despre situaţia manuscriselor postume ale lui N. Bagdasar am relatat în „Revista de filosofie", nr. 3/1993, p. 287. În legătură cu afirmaţia că Rădulescu-Motru „a ţinut să protesteze împotriva calificării concepţiei sale filosofice ca idealistă" trebuie să ţinem cont de contextul în care trăia şi pe care nici Bagdasar însuşi nu-l putea eluda. În fond, pentru Rădulescu-Motru formula „personalism energetic" spunea totul! (*Al. B.*).

ei sau care, sub ocupaţie, se puseseră în slujba lor. N-aş putea spune prin ce acţiuni personale C. Rădulescu-Motru îşi atrăsese epitetul infamant de germanofil şi nici din ce cauze apoi, după înfrângerea armatei noastre în toamna anului 1916 şi retragerea ei în Moldova, rămas în Bucureşti, fiindcă soţia îi fusese bolnavă, a fost ridicat din ordinul comandamentului trupelor bulgare de ocupaţie şi deportat în Bulgaria. Ştiu însă că el acceptase să candideze pe listele guvernului Marghiloman – un guvern impus de nemţi în primăvara anului 1918 şi detestat de opinia publică –, că fusese ales deputat sub ocupaţie şi că primise şi postul de director al Teatrului Naţional din Bucureşti, fapte care, după înfrângerea puterilor centrale şi izgonirea trupelor germane din ţară, în toamna anului 1918, îi creaseră din punct de vedere politic o situaţie dificultoasă.

Dar de la primele lecţii, aprehensiunile au început să se risipească. Felul său de a fi ar fi neutralizat în adevăr orice ostilitate. Ba îmi amintesc ce indignat am fost când, peste câteva săptămâni, la una din lecţiile sale, un ins, care după vârstă nu părea a fi student – avea, în orice caz, cu mult peste 30 de ani – şi care stătea în banca întâi, s-a sculat şi a părăsit ostentativ sala, declarând în auzul tuturor: „Tot mai menţionăm pe nemţi, nu ne-am săturat de ei”, când C. Rădulescu-Motru pronunţase numele lui W. Wundt.

Dascălul şi-a păstrat calmul, s-a făcut că nu l-a observat şi şi-a continuat lecţia. Insul, care era probabil convins că făcuse un gest patriotic şi că prin aceasta îşi liniştise conştiinţa, n-a mai reapărut după aceea.

Înalt, drept ca o lumânare, bine făcut, călcând apăsat şi sigur de sine, C. Rădulescu-Motru făcea impresia unui om voluntar şi energic. Avea o figură rotundă, o frunte lată, purta atunci o mustaţă în furculiţă şi fiindcă nu apăruseră încă ochelarii moderni cu rame şi cu braţe din baga, purta ochelari care se prindeau de

baza nasului şi care, ca să nu cadă şi să se spargă, erau agăţaţi de un şnur negru petrecut pe după ureche şi prins el însuşi de un nasture al vestei. Ochii, de o culoare imprecisă, erau mici şi nu exprimau atât calităţi intelectuale – acuitate, perspicacitate, vivacitate de spirit – cât însuşiri morale, blândeţe şi bunătate. (Abia mult mai târziu, la bătrâneţe, el mi-a mărturisit că toată viaţa nu s-a servit decât de ochiul drept, căci cel stâng, care era puţin mai mic, nu funcţionase niciodată). Totdeauna îngrijit îmbrăcat, el purta, la buzunarul exterior din stânga al hainei, colţul batistei scos în afară. Tonul vocii sale dezminţea prima impresie, de energie, pe care o făcea înfăţişarea sa fizică. Vorbea calm, fără a căuta să facă efect, să impresioneze, fără a recurge la inflexiuni vocale, fără a-şi modula vocea, fără a sublinia prin timbru ideile principale, dar şi fără a se abate de la subiect prin digresiuni nelalocul lor. De asemenea, nu-şi agrementa cursul, pentru a mai descreţi frunţile auditorilor, cu glume şi spirite. C. Rădulescu-Motru nu era un orator. Dar tot ce spunea era interesant şi nou. Cursul său era numai substanţă. Căci C. Rădulescu-Motru se ţinea constant la curent cu cercetările, rar întâmplându-se să-i scape vreo lucrare de un interes real pentru ceea ce-l interesa. Cărţi, reviste, ziare îl interesau în măsura în care putea găsi în ele ceva în legătură cu problemele pe care şi le punea.

După ce îşi luase licenţa în drept şi filosofie la Universitatea din Bucureşti, C. Rădulescu-Motru plecase să-şi continue studiile în străinătate. El s-a dus întâi la Paris, de acolo a trecut la München, de la München la Leipzig, unde şi-a dat în 1893 doctoratul cu W. Wundt, care se bucura de un renume mondial. În străinătate, el n-a dus o viaţă strâmtorată, căci tatăl său îi trimitea, aşa cum îmi povestea el odată, 600 mărci pe lună, o sumă care mi se părea exorbitantă, când mă gândeam că eu, ca student în Germania, nu-mi putusem permite

să trăiesc cu mai mult de 120 mărci pe lună. El primise ca student cam atât cât era pe atunci salariul unui profesor universitar german.

Întors în ţară, el se prezintă în 1895 la concursul pentru ocuparea catedrei de istoria filosofiei la Universitatea din Iaşi, dar nu reuşeşte, din cauză că Titu Maiorescu sprijinea cu ardoare pe contracandidatul său, P.P. Negulescu, care nu era decât un simplu licenţiat. A fost apoi numit conferenţiar de istoria filosofiei antice şi de estetică la Universitatea din Bucureşti (1897), apoi profesor de psihologie experimentală (1900), iar prin reorganizarea secţiei de filosofie a facultăţii, el devine titularul catedrei de psihologie, logică şi teoria cunoştinţei (1909).

Date fiind sârguinţa şi conştiinciozitatea pe care le punea în pregătirea cursurilor, C. Rădulescu-Motru a fost unul din puţinii profesori care stăpâneau cu competenţă suverană mai multe discipline filosofice. Foarte instruit şi mereu la curent cu cercetările, C. Rădulescu-Motru nu era pedant, nu făcea caz de erudiţia sa, expunând ideile cele mai noi cu naturaleţe, făcând abstracţie de sine, ca şi când ar fi vrut să spună: „Nu-i mare greutate să le posezi, oricine poate să şi le aproprie". Ştia prea multă carte, ceea ce îl dispensa să impresioneze prin ştiinţa sa de carte. Cunoştinţele şi le etalează de obicei acei care au prea puţine şi vor să arate că au multe! La fiecare problemă el dădea bibliografia celor mai importante lucrări, fără însă a face el însuşi caz de ea, cum făceau acest lucru alţi profesori. Era afabil şi prietenos cu studenţii, stându-le bucuros la dispoziţie cu informaţiile de care aveau nevoie. La seminarii, nu-i întrerupea pe vorbitori oricât s-ar fi îndepărtat de subiect şi oricât ar fi divagat – ceea ce se întâmpla uneori – manifestând o deplină înţelegere pentru îndrăznelile lor juvenile, preferând să le permită a spune şi enormităţi decât să-i intimideze

şi deprime. La sfârşit, calm şi blând, menajând pe de o parte, încurajând pe de alta, el arăta cum se pun problemele şi cum se rezolvă. Îşi făcea cursurile şi îşi ţinea seminariile cu o conştiinciozitate exemplară. Chiar când era deputat sau senator – şi Camera şi Senatul îşi ţineau şedinţele după-amiază, şi după-amiază îşi avea şi C. Rădulescu-Motru orele de curs şi de seminar – el nu-şi neglija catedra. Iar când se întâmpla ca din motive de forţă majoră să lipsească, avea grijă să pună pe un asistent să-i ţină locul sau îşi făcea orele respective în alte zile. În viaţa sa, catedra a jucat primul loc; a fost totdeauna întâi profesor şi în al doilea rând şi-a văzut de alte treburi. Conştiinciozitatea pe care o punea în ţinerea cursurilor şi a seminariilor, C. Rădulescu-Motru o punea şi în citirea lucrărilor scrise de seminar, a lucrărilor scrise la examenele parţiale, a tezelor de licenţă. Personal le citea şi le nota, nu făcea ca alţi profesori, care îi însărcinau pe asistenţi să le citească şi să le aprecieze.

Am urmat cursul de psihologie al lui C. Rădulescu-Motru numai un an, fiindcă pe studenţii care nu-şi alegeau psihologia ca materie principală la licenţă regulamentul numai la atât îi obliga. La seminarii, unde, înainte de examene, se afirmă studenţii, nu m-am remarcat în ochii săi, fiindcă, fiind abia în anul I şi posedând prea puţine cunoştinţe în materie, nu aveam curajul să iau cuvântul de teamă de a nu spune vreo prostie şi a mă compromite, mai ales că la acelaşi seminar participau şi studenţi din anii superiori. Apoi, întâmplarea a făcut ca, scriind o lucrare de seminar, pe care n-a mai fost timp s-o citesc în seminar, pe care C. Rădulescu a citit-o acasă, el s-o considere atât de bună, încât mi-a contat-o şi ca examen de fine de an şi mi-a şi premiat-o. O astfel de apreciere l-ar fi făcut poate pe un alt tânăr să se apropie mai mult de un asemenea profesor. Eu însă simţeam mai mare atracţie pentru

sociologie şi istoria filosofiei şi m-am bucurat că scăpasem atât de uşor de psihologie – fără să-mi fi dat seama atunci că voi părăsi facultatea, în detrimentul meu, cu cunoştinţe foarte lacunare de psihologie (pe care a trebuit să mi le completez mult mai târziu). M-am mai întâlnit cu C. Rădulescu-Motru ca profesor peste trei ani, la examenul de licenţă. Îmi alesesem ca materii secundare la acest examen logica şi estetica, şi cum el era şi profesor titular de logică, am dat cu el examenul secundar de logică. Spre surpriza mea şi a colegilor care asistau, C. Rădulescu-Motru a considerat că răspunsul meu la prima întrebare pe care mi-a pus-o îl dispensează a-mi mai pune alte întrebări şi mi-a dat nota cea mai mare. Examenul nu durase decât câteva minute. Îmi vine greu să cred că el îşi mai adusese aminte cu acest prilej de numele meu în legătură cu lucrarea de seminar pe care o premiase cu trei ani mai înainte!

La câteva luni după examenul de licenţă, adică în toamna anului 1922, am plecat la studii în Germania şi, cum nu aveam veleităţi universitare, n-am cultivat relaţiile cu foştii mei profesori universitari; cum de la plecare luasem hotărârea fermă de a nu publica nimic filosofic înainte de a mă pregăti serios, n-am colaborat,cât timp am stat în Germania – cu excepţia câtorva articole în „Societatea de mâine", cu al cărui director eram prieten – la nici o revistă românească, aşa încât numele meu n-a circulat şi n-a putut fi cunoscut.

Am început să-l cunosc îndeaproape după ce m-am întors în ţară şi m-am stabilit în Capitală. Deoarece nu-mi place să mă repet – am povestit aceste împrejurări în altă parte – mă mulţumesc să spun că am ajuns mai întâi în relaţii cu el, în calitate de secretar de redacţie al „Revistei de filosofie" şi în curând după aceea în calitate de secretar al Societăţii Române de Filosofie, al căror director, respectiv preşedinte, era el. Prin sârguinţa cu care reuşisem să scot regulat revista – ceea

ce nu se întâmplase până atunci – şi să văd de îndatoririle societăţii, despre existenţa căreia nu se auzea până atunci decât când se comemora vreun filosof, i-am câştigat încrederea. În primăvara anului 1928, el îmi oferi un post de asistent la psihotehnică – înfiinţat de Ministerul Muncii – pe lângă catedra sa, ofertă pe care cu politeţe, dar şi cu hotărâre am declinat-o, declarându-i deschis că nu numai că nu mă pricep în materie, ci şi că nu simt nici o plăcere să mă ocup cu probleme de psihotehnică. Dar el a insistat cu atâta stăruinţă, invocând ca argument faptul că nu ar fi vorba decât de un an – până când se va întoarce un tânăr care fusese trimis în străinătate să se specializeze – şi că dacă ar numi pe altcineva, riscă să nu mai poată scăpa de el şi astfel postul să rămână în cele din urmă în posesiunea unui incompetent, încât a trebuit să accept. M-a mişcat mult părerea care şi-o făcuse despre caracterul meu şi am cedat.

Peste un an, în primăvara anului 1929, tânărul trimis pentru specializare în psihotehnică în Germania se întorcea în ţară şi am fost bucuros să-i cedez locul, pe care-l deţinusem mai bine de un an *à contre coeur*.

În vara anului 1929, se votase o lege prin care se introducea examenul de admitere la universităţi, iar la facultăţile de litere şi filosofie se crea şi anul preparator. C. Rădulescu-Motru îmi spuse încă de la începutul lui iulie:

– Ştii că în toamnă ia fiinţă anul preparator şi m-am gândit să te propun pe d-ta pentru predarea cursului de logică. Îţi spun de pe acum, ca să-ţi pregăteşti din vreme cursul.

– Vă mulţumesc foarte mult, domnule profesor, că v-aţi gândit la mine, i-am răspuns, dar nu pot primi.

– Dar de ce? mă întrebă el mirat.

– Fiindcă nu vreau să vin în conflict cu Nae Ionescu. Predând logica la ceilalţi ani, cu siguranţă că va avea

pretenţia s-o predea şi la anul preparator. Şi recomandându-mă pe mine, o să considere aceasta o uzurpare a drepturilor lui şi o să creadă că eu am maşinat pe lângă dv. împotriva lui. Ştiţi că Nae Ionescu mai are şi un ziar. Lăsaţi-l pe el să facă logica şi la anul preparator.

– Nici nu mă gândesc, îmi răspunse el cu hotărâre. Ce, să ţină şi la anul preparator câte o prelegere din an în Paşti şi să absenteze cu nemiluita? Dacă dumitale ţi-e frică de el, atunci o să fac eu şi acest curs, ceea ce m-ar împovăra prea mult. Pe Nae nu-l însărcinez cu ţinerea lui în nici un caz.

Hotărârea lui neînduplecată şi, mai ales, ideea de a face două cursuri paralele, unul de psihologie şi altul de logică, cu acelaşi număr de ore fiecare, ar fi fost foarte greu la vârsta sa, m-au determinat să accept.

Însărcinarea mea cu acest curs nu reprezenta însă pentru mine o situaţie. Remuneraţia era mai mică decât jumătate din salariul unei asistent universitar şi era plătită de facultate din fondul taxelor universitare încasate de la studenţi; eram adică diurnist. Dar m-am bucurat că C. Rădulescu-Motru mă avusese în atenţia sa.

Nu am ţinut însă atunci decât câteva luni. Prin decembrie, Ovid Densuşianu a făcut un mare scandal într-o şedinţă a consiliului profesoral pe motiv că el cere de ani de zile să i se creeze un post de asistent şi nu izbuteşte, în timp ce la alte catedre există conferenţiari care deţin şi posturi de asistenţi, încasând şi salariile de asistenţi, fără a presta nici un serviciu. Ovid Densuşianu avea dreptate: faptul era în adevăr scandalos. Şi consiliul profesoral a decis ca toţi conferenţiarii, care erau şi asistenţi, să-şi dea demisiile din aceste posturi. În această situaţie erau la secţia de filosofie Nae Ionescu şi Mircea Florian. La sfârşitul lui decembrie, C. Rădulescu-Motru mă invită într-o dimineaţă la el acasă şi îmi spuse:

– Nae şi-a dat demisia din postul de asistent şi m-am gândit să te numesc pe dumneata în locul lui. Şi, ca să-i dăm o compensaţie, ar fi bine să-i cedezi logica de la anul preparator.

Schimbul era pentru mine mai mult decât favorabil: întâi, fiindcă salariul era mai mult decât dublu, al doilea, fiindcă postul era bugetar, al treilea fiindcă îmi dădea posibilitatea să scap de orele de suplinire de limba germană din învăţământul secundar. Nu am ezitat nici o clipă să-l primesc, deşi în momentul acela nu vedeam ce utilizare puteam avea la o catedră de psihologie, când specialitatea mea era istoria filosofiei, pe care eram hotărât să n-o abandonez.

După ce m-am despărţit de C. Rădulescu-Motru, reflectând asupra schimbului, m-am mirat că pe el nu-l mai preocupa problema cum va fi predată logica la anul preparator. Mi-am explicat această schimbare cu faptul că Nae Ionescu se supărase pe C. Rădulescu-Motru, că nu-l însărcinase cu cursul de logică de la anul preparator şi că C. Rădulescu-Motru avea acum ocazia să-l îmbuneze. Dar din ianuarie până în iunie, Nae Ionescu n-a făcut decât câteva ore de curs, aşa cum făcea de mai mulţi ani şi cum a făcut şi după aceea, cât timp a fost profesor.

După recomandarea mea, am aflat că unul din prietenii lui C. Rădulescu-Motru intervenea insistent pe lângă el să-i numească fiul în acest post, dar el n-a cedat, a rezistat, ceea ce, pentru cei ce-l cunoşteau, a constituit o surpriză.

Şi astfel, împotriva aşteptărilor mele, precum şi a pregătirii mele, am ajuns asistent la catedra de psihologie, logică şi teoria cunoştinţei a profesorului C. Rădulescu-Motru şi am deţinut acest post până în toamna anului 1940, când am trecut la catedra de istoria filosofiei, la care fusese transferat de la Iaşi în vara aceluiaşi an profesorul I. Petrovici. Am funcţionat

pe lângă catedra profesorului C. Rădulescu-Motru ca asistent 12 ani, am ajuns cu el, în ciuda marii diferenţe de vârstă dintre noi, în raporturi de afectuoasă prietenie. L-am cunoscut deci bine. Trebuie să mărturisesc că n-am întâlnit în viaţă un alt om de atâta bunătate, de atâta blândeţe, de atâta distincţie sufletească, şi că totdeauna mi-am adus aminte cu plăcere de anii pe care i-am petrecut în preajma sa.

În genere stăpân pe sine, calm, C. Rădulescu-Motru nu se enerva decât foarte rar. Iar atunci, enervarea se exterioriza prin roşeaţa figurii, prin tremurul buzei inferioare, prin exclamaţia: „Ei, comedie!". La el enervarea mergea mână în mână cu inhibiţia verbală. În relaţiile sociale, C. Rădulescu-Motru nu făcea niciodată caz de situaţia şi de prestigiul său, ci se comporta ca un „bonhomme", simplu şi natural, făcând glume şi primind glume, participând cu modestie la discuţii şi neluând niciodată în nume de rău când vreunul dintre preopinenţi era de altă părere sau îl contrazicea. Nu căuta să-şi impună ideile sale şi manifesta totdeauna înţelegere pentru ideile altora. Nu căuta să facă prozeliţi ai sistemului său filosofic. Când aveam ceva de discutat cu el, îl vizitam acasă pe la orele 9 dimineaţa; îl găseam totdeauna în biroul său, scriind şi citind. Cum mă vedea, suna servitoarea şi îi spunea să ne facă cafele. Îl găseam uneori citind ziarele. Dintre ziarele de dimineaţă, el citea „Universul" pentru informaţii interne şi externe, pentru anunţurile mortuare, pentru „Mica publicitate"; dintre cele de după prânz – „Adevărul" pentru reportajele şi comentariile politice. Până la izbucnirea celui de-al doilea război mondial, el fusese constant abonat la ziarul parizian „Le Temps", oficiosul Ministerului de Externe Francez, în care citea de preferinţă cronicile de politică externă şi recenziile, foarte competente, asupra operelor filosofice şi ştiinţifice proaspăt apărute. Până când a

închis ochii el a citit cu o aviditate de adolescent. Era la curent cu ultimul cuvânt al cercetătorilor în problemele care-l interesau, luând în genere atitudine în favoarea ideilor celor mai noi. Acest lucru făcuse pe unii să spună că C. Rădulescu-Motru era adeptul ultimei cărţi citite. Ceea ce era cu totul fals. Căci din ceea ce citea, el reţinea ideile care concordau cu ideile sale sau i le confirmau, întemeindu-i-le sau justificându-i-le mai convingător. El nu citea pasiv o carte, ci totdeauna cu un viu spirit critic, cum de atâtea ori se poate vedea în scrierile sale în care îşi exprimă dezacordul faţă de ideile altor gânditori sau le critică.

Prin 1931, Nae Ionescu, nu ştiu din ce motive, începuse să ironizeze la cursurile lui filosofia lui C. Rădulescu-Motru, ce-i dreptul fără a-l numi. La una din prelegeri, el a făcut şi o aluzie de foarte prost gust la infirmitatea sa fizică – C. Rădulescu-Motru şchiopăta la mers, fiindcă mai înainte cu vreo opt ani, alunecând pe gheaţă, îşi fracturase femurul piciorului stâng – spunând că filosoful Epiotat fusese şchiop, ceea ce nu înseamnă însă că toţi şchiopii sunt filosofi. Aluzia era cât nu se poate mai transparentă. C. Rădulescu-Motru nu a reacţionat sesizând consiliul profesoral, ci a procedat mai simplu: a anunţat pe studenţi că nu sunt obligaţi să dea examene de fine de an la cursul lui Nae Ionescu şi că va ţine el însuşi un curs de logică. Şi, adevăr, C. Rădulescu-Motru a ţinut acel curs timp de un an, trecându-mi apoi mie cursul de logică pentru anul preparator, pe care l-am făcut până în 1938.

Plăcută a fost în adevăr colaborarea cu profesorul C. Rădulescu-Motru la catedră, la revistă, la societate. La catedră, el nu m-a obligat să asist la cursurile şi şedinţele sale de seminar, cum făceau toţi ceilalţi profesori cu asistenţii lor. Nu-i cerusem să mă scutească de acest lucru, dar nici el nu mi l-a pretins: un acord tacit se stabilise între noi în această chestiune. De altfel,

dacă m-ar fi obligat, cu orice risc nu m-aş fi supus. Nu asistam decât o singură dată pe an: la lecţia de deschidere a cursului său, când vorbea şi de modul cum era organizată catedra sa şi de cursurile şi seminariile care urmau să se ţină în cadrul catedrei sale de către el însuşi şi de către conferenţiarii şi asistenţii săi. Uneori, treceau câte două-trei luni fără să-l văd. Atunci, el îmi dădea un telefon, invitându-mă să merg la el acasă, ca să mai stăm de vorbă. Neasistând la cursurile şi seminariile sale – care se ţineau lunea şi miercurea de la 5 la 6, respectiv vinerea de la 4 la 6 – puteam să dispun de trei după-amiezi pe săptămână pentru pregătirea cursului meu, pentru cercetările mele personale, pentru editarea revistei, pentru gospodărirea societăţii. Dar, mai ales, a acceptat să fiu folosit în direcţia preocupărilor mele, admiţând să fac cursuri de teoria cunoştinţei – această disciplină făcea parte din catedra sa, dar el niciodată nu ţinuse un curs de teoria cunoştinţei – şi să ţin şi examenele respective, adică deşi simplu asistent, aveam atribuţii de conferenţiar. În urma conflictului cu Nae Ionescu de prin 1931, el mi-a încredinţat, cum v-am mai spus, şi cursul de logică de la anul preparator, după ce timp de un an îl făcuse el însuşi. Dar deosebit de înţelegător s-a dovedit el cu alt prilej. În toamna anului 1938, a fost editată o lege, fără ca forurile legale să fi fost consultate, prin care se „reorganizau" universităţile şi se restructurau catedrele. Prin acea lege, logica şi teoria cunoştinţei erau detaşate de la catedra lui C. Rădulescu-Motru şi anexate de istoria filosofiei, al cărei titular era P.P. Negulescu. Rămăsesem fără nici un rost la catedra care nu mai era decât o catedră de psihologie. Eram, se înţelege, amărât.

– Nu te îngrijora, mi-a spus liniştit C. Rădulescu-Motru, când am discutat situaţia cu el. Lucrezi la revistă, la societate, mai ai de scos două volume din *Istoria*

filosofiei moderne: ai deci ce face. Lumea ştie cât eşti de activ şi n-o să se găsească om care să-ţi reproşeze că îţi încasezi salariul degeaba.

Şi nu din vina mea, timp de doi ani n-am prestat la facultate nici un serviciu.

După ce îmi încredinţase secretariatul de redacţie al „Revistei de filosofie", discutam cu el materialul înainte de a fi dat la tipar, dar, după câteva numere, văzând că el nu contestă aprecierile mele, că are încredere în ele, nu-l mai consultam, dădeam materialul la tipar pe răspunderea mea. Aveam însă permanent grijă ca el, cel dintâi, să primească primul exemplar din numărul proaspăt apărut. Niciodată el nu a exprimat vreo nemulţumire cu privire la un articol sau recenzie, deşi uneori ar fi avut serioase motive s-o facă, aşa cum a fost, de pildă, cazul cu recenzia asupra lucrării lui Marin Ştefănescu, despre care va fi vorba mai jos. El era prea delicat ca să facă reproşuri, prea blajin ca să dojenească. Şi dacă revista a apărut regulat, aceasta s-a datorat şi faptului că el îmi lăsase mână liberă. Dacă ar fi ţinut să vadă tot materialul înainte de tipărire, fatal s-ar fi produs întârzieri, fie în timpul campaniilor electorale, când el candida, fie în timpul sesiunilor parlamentare, când el era senator, fie în timpul vacanţelor mari, când din iulie până în noiembrie el se retrăgea la casa sa din Butoieşti, fie din cauza altor ocupaţii ale sale. Nu neg că am făcut greşeli, că uneori n-am fost destul de exigent faţă de colaboratori, dar cu firea lui blândă şi îngăduitoare, C. Rădulescu-Motru ar fi fost şi mai puţin exigent.

Societatea Română de Filosofie ţinea, după ce C. Rădulescu-Motru mă desemnase secretar, şedinţe bilunare, fie la Facultatea de Filosofie, fie în sala elegantă a revistei „Propilee literare", la care invitam profesorii şi conferenţiarii universitari ai Facultăţii de Filosofie, profesori secundari de filosofie, precum şi

alte persoane care manifestau interes pentru problemele filosofice. Dintre profesorii universitari nu participa decât I.A. Rădulescu-Pogoneanu, dintre conferenţiari, Mircea Florian şi Tudor Vianu. Cu timpul însă şedinţele au căzut în desuetudine. Înainte de toate, fiindcă comunicările ce se ţineau erau prea divergente – după specialitatea celor ce le făceau – şi ele nu interesau pe toţi participanţii, iar autorii lor ei înşişi nu simţeau un imbold să mai facă altele, când vedeau că ideile lor nu trezeau interes sau că erau discutate de oameni incompetenţi în specialitate. Căci fiecare domeniu filosofic era reprezentat doar de câte un singur sau doi specialişti, care erau preocupaţi de problemele lor şi nu manifestau un prea viu interes pentru problemele celorlalte discipline. Societatea Română de Filosofie şi-a îndreptat în schimb eforturile în alte două direcţii: în organizarea de conferinţe publice, cu intrare, la Fundaţia Universitară Carol I (astăzi Biblioteca Centrală), care se ţineau în fiecare an din octombrie până în decembrie inclusiv, şi în editarea „Revistei de filosofie", a traducerilor din filosofii clasici străini, a unor lucrări personale. Ciclurile de conferinţe erau organizate totdeauna din vreme, de regulă în lunile iunie sau iulie, pentru ca astfel conferenţiarii să aibă timp suficient pentru pregătirea conferinţelor. Aceste şedinţe se ţineau de obicei la C. Rădulescu-Motru acasă şi la ele nu erau invitaţi decât conferenţiarii permanenţi – adică I. Petrovici, Mircea Florian, Tudor Vianu – şi doi sau trei dintre cei care erau planificaţi de C. Rădulescu-Motru şi de mine ca să vorbească în ciclul proiectat. Conferinţele erau, cum am spus, cu intrare, şi anume cu bilete pentru fiecare conferinţă în parte, care se vindeau în seara fiecărei conferinţe la Fundaţie, şi cu abonamente pentru întregul ciclu. În primii ani de la organizarea regulată a conferinţelor, în fiecare an, cu două săptămâni înainte de inaugurarea ciclului, făceam

vizite cu C. Rădulescu-Motru la diferite instituţii bancare, unde el avea cunoştinţe, pentru a plasa abonamente. El se bucura de atâta trecere, încât nu s-a întâmplat vreodată ca vreo instituţie să ne refuze. El nu se jena să mergem cu pantahuza pentru a aduna fonduri şi niciodată nu a ezitat să meargă când îi propuneam o vizită în acest sens. C. Rădulescu-Motru deschidea totdeauna ciclul de conferinţe, iar când, cum s-a întâmplat de câteva ori, organizam câte două cicluri paralele de conferinţe, el deschidea cu conferinţa sa primul ciclu, iar I. Petrovici pe al doilea. Renunţând la şedinţele intime şi organizând în schimb conferinţe publice, i s-a extins Societăţii Române de Filosofie raza de acţiune, i s-a creat posibilitatea să exercite o mai puternică influenţă. Iar tinerii gânditori, care ar fi dorit să se afirme prin comunicări, n-au fost stânjeniţi în realizarea dorinţei lor, fiindcă aveau la îndemână „Revista de filosofie", organul societăţii, în care puteau să-şi publice rodul reflecţiilor lor filosofice, cu un ecou mai larg. Dar Societatea Română de Filosofie a editat, mai ales din 1935, când am înfiinţat şi apoi am întreţinut timp de aproape zece ani, cu mari sacrificii materiale personale, tipografia „Tiparul Universitar", lucrări filosofice – originale şi traduceri din filosofii clasici străini – câştigându-şi prin aceasta titlul de cea dintâi editură filosofică din ţara noastră. Din nenorocire, războiul, mai ales după ce şi ţara noastră a fost atrasă în el, a pus capăt acestui început editorial promiţător. C. Rădulescu-Motru n-a participat cu nimic la această activitate editorială, iniţiativa şi întreaga răspundere revenindu-mi mie. El nu putea însă să nu aprobe această activitate, care, oricum, ridica prestigiul societăţii al cărei preşedinte era. Un alt om, poate, susceptibil şi dotat cu spirit de autoritate, s-ar fi formalizat, că angajez societatea fără să-l consult, că editez cărţi care n-ar fi meritat să poarte pe copertă girul Societăţii Române

de Filosofie. Acesta era cazul unora dintre lucrări, ai căror autori îşi plăteau ei înşişi costul tiparului, iar societatea figura ca editoare spre a-i încuraja. De altfel, şi renumita editură filosofică franceză Félix Alcan proceda la fel, publicând lucrări bune şi lucrări mai slabe, pe cele dintâi editându-le şi adăugând pe copertă la numele său atributul „éditeur" – adică Félix Alcan éditeur –; celor din urmă, tipărite cu banii autorilor, permiţând să se pună pe copertă: „Librairie Félix Alcan" şi el îngrijindu-se de difuzarea lor. Eu aveam însă grijă ca la asemenea lucrări – de obicei teze de doctorat – să am o acoperire: recomandarea profesorului cu care fusese trecută teza.

În timpul colaborării mele cu el, i-am dat de câteva ori ocazia să se supere pe mine. Prima oară a fost când, cedând insistenţelor profesorului I. Petrovici, am scos un manual de psihologie împreună. Faptul în sine constituia o indelicateţe faţă de C. Rădulescu-Motru, fiindcă şi el avea un manual şi însemna că prin manualul nostru înţelegem să-i facem concurenţă. La faptul în sine s-a adăugat circumstanţa agravantă că manualul nostru s-a bucurat de un atât de mare succes încât aproape scosese din uz celelalte manuale. Cum atât manualul nostru cât şi cel al lui C. Rădulescu-Motru fuseseră editate de aceeaşi casă editorială, am putut afla ce repercusiuni pecuniare avusese pentru el apariţia manualului nostru: drepturile sale de autor scăzuseră foarte mult şi nu s-au mai ridicat în cursul anilor. Paguba era deci sensibilă. Dar bunul, delicatul C. Rădulescu-Motru nu şi-a manifestat nemulţumirea prin nici o vorbă, prin nici o aluzie, prin nici un gest. El nu şi-a schimbat cu nimic atitudinea faţă de mine.

A doua oară, când i-am dat iarăşi prilej să se supere foc pe mine, a fost câţiva ani mai târziu. Marin Ştefănescu, profesorul de istoria filosofiei de la Universitatea din Cluj, publicase o lucrare în limba

franceză – şi unde? tocmai la Félix Alcan! – intitulată *Le problème de la méthode*. Cunoşteam valoarea lui Marin Ştefănescu ca profesor, fiindcă, în anul I, îi urmasem cursul de logică cu care îl însărcinase, înainte de a fi numit profesor la Cluj, C. Rădulescu-Motru; cunoşteam şi valoarea lui ca gânditor, fiindcă, imediat după primul război mondial, publicase o istorie a filosofiei româneşti, intitulată *Filosofia românească*. Francofil, fiindcă îşi luase doctoratul în filosofie la Sorbona, el îşi manifesta şi la curs sentimentele francofile asociate cu sentimente germanofobe, repeta la curs povestea lui că fusese rănit pe frontul din Moldova, că în momentele când, grav rănit, se zbătea între viaţă şi moarte, el se gândea nu la mama lui firească, ci la mama lui România Mare, care-i era mai scumpă decât mama lui firească. Făcea un naţionalism demagogic de cea mai proastă calitate.

La o şedinţă de seminar, el negase existenţa fenomenelor sufleteşti inconştiente, iar când un student, indignat de această aserţiune neştiinţifică, s-a ridicat şi a spus că toate tratatele de psihologie şi mulţi filosofi moderni şi contemporani afirmă existenţa inconştientului, că inconştientul nu poate fi negat, Marin Ştefănescu l-a întrebat:

– Dumneata crezi în Dumnezeu?

– Domnule profesor, nu văd rostul întrebării Domniei voastre, i-a răspuns studentul.

– Domnule, răspunde la întrebarea mea: crezi sau nu crezi în Dumnezeu? l-a întrebat din nou, de data aceasta autoritar şi cu un ton menit să-l intimideze.

– Cred, i-a răspuns studentul concesiv, cu jumătate de glas.

– Păi bine, domnule, reluă Marin Ştefănescu grav, dacă crezi în Dumnezeu, atunci cum poţi admite că ceva conştient poate crea ceva inconştient?

Studentul nu s-a lăsat convins şi i-a cerut ca în şedinţa următoare de seminar să-i dea voie să demonstreze că inconştientul există. Marin Ştefănescu n-a avut încotro, a admis. Şi în şedinţa următoare, studentul, al cărui tată studiase filosofia în Germania şi fusese un distins profesor de pedagogie la o şcoală normală, a adus la universitate cu o birjă – căci pe atunci nu existau taxiuri – toate lucrările din biblioteca pe care o moştenise de la tatăl său şi în care era vorba de inconştient: sute de volume pe care doi oameni de serviciu le căraseră din stradă până în sală, punându-le pe catedră. Spectacolul se anunţa distractiv. După deschiderea şedinţei, studentul a luat autor după autor, volum după volum, şi, uneori, citind, declara: „Şi cutare mare psiholog şi cutare mare filosof afirmă existenţa inconştientului". În cele două ore de seminar el n-a putut trece în revistă toată bibliografia pe care o adusese, încheindu-şi expunerea cu cuvintele: „Dar nu numai autorii pe care vi i-am pomenit, ci şi aceştia" – arătând alte teancuri de cărţi – „despre care nu mai am vreme să vorbesc, afirmă existenţa inconştientului".

Ce impresie penibilă a făcut apoi Marin Ştefănescu, care a fost astfel silit să bată în retragere şi să concedă că există inconştient!

Dar nu mai valoros se dovedise Marin Ştefănescu ca istoric al filosofiei româneşti. Unor profesori universitari de filosofie, care nu publicaseră mai nimic şi nu avea cu ce-i consemna în *Filosofia românească*, el le ceruse să-i schiţeze pentru lucrarea lui concepţia despre lume şi îi expusese după aceste note sumare pe care le solicitase şi le obţinuse.

Fiindcă el se manifesta ca aderent fervent al concepţiei creştine, iar din notele pe care le obţinuse de la C. Dimitrescu-Iaşi, profesorul de pedagogie de la Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti, reieşea că este ateu, Marin Ştefănescu – a cărui marotă era că

cele mai contradictorii concepţii filosofice pot fi conciliate – susţinea că e totuşi şi creştin, fiindcă în biroul lui de lucru se află un crucifix. Lucrarea lui Marin Ştefănescu era lipsită de orice spirit critic şi ştiinţific. Când i-am citit lucrarea *Le problème de la méthode*, am fost indignat. Metoda, după Marin Ştefănescu, era rugăciunea. Am fost indignat nu numai din cauza inepţiilor pe care le cuprindea, cât şi pentru că o publicase în limba franceză, compromiţând prin aceasta mişcarea noastră filosofică peste hotare. Şi am hotărât s-o recenzez în „Revista de filosofie" fără menajamente, spunând lucrurilor pe adevăratul lor nume. Recenzia a ieşit mare, şase pagini cu petit, fiindcă dădeam multe citate, şi se încheia cu următoarele concluzii dure:

„Dacă domnul Marin Ştefănescu n-ar deţine un rol în învăţământul nostru superior şi ar fi la prima dumisale încercare de a pune atât de fals problemele şi a le trata împotriva oricărui spirit de metodă ştiinţifică, nu ne-am vedea obligaţi să luăm o atitudine atât de energică. Dar Domnia-sa predă aceste lucruri la Universitate şi-i obligă pe studenţi să le cunoască; Domnia-sa a mai scris o lucrare acum douăzeci de ani, *Filosofia românească*, care e un exemplu clasic de tratare neştiinţifică, falsă, greşită, a problemelor filosofiei româneşti, lucru pe care-l întâlnim şi în lucrarea recentă. Iar dacă atunci, din cine ştie ce împrejurări, nu i-a arătat nimeni modul scandalos de naiv cum înţelegea să facă operă ştiinţifică, trebuie să i se spună de data aceasta deschis şi categoric. Orice menajamente, când e vorba de pregătirea filosofică a tinerelor generaţii, ar aduce cu o complicitate. Orice trecere sub tăcere a ideilor inconsistente şi incoerente din *Le problème de la méthode* ar însemna o culpă împotriva culturii noastre filosofice. Confundând noţiuni elementare, determinând vag, fals şi incoerent noţiunea de metodă, domnul Marin Ştefănescu nu aduce nici un serviciu filosofiei;

susţinând erezii, Domnia-sa nu aduce nici un serviciu Bisericii şi creştinismului; publicând o asemenea lucrare în limba franceză, Domnia-sa nu aduce nici un serviciu ţării. Ajuns la sfârşitul lucrării, cititorul este adus să-şi pună fără să vrea întrebarea: să nu-şi fi aplicat autorul sieşi metoda pe care o preconizează, adică să nu se fi rugat îndeajuns studiind sau să nu fi studiat îndeajuns rugându-se? Oricare ar fi explicaţia, un lucru dureros rămâne indubitabil: că cultura filosofică românească înregistrează, într-o vreme de mare dezvoltare, o lucrare ca *Le problème de la méthode*, care, de ce n-am spune-o deschis, e un act de *lèse-filosofie şi lèse-spirit*".(„Revista de filosofie", 1938, pag. 191). Recenzia, cum nu e greu de imaginat, i-a făcut lui Marin Ştefănescu atât sânge rău, încât nu s-a putut abţine de a mă chema la telefon şi a-mi spune:

– Cine-i acolo? Bagdasar de la „Revista de filosofie?"

– Da, i-am răspuns, recunoscându-i vocea.

– Ticălosule, cum ai îndrăznit să ataci pe cel mai mare filosof al neamului românesc? Eşti un mizerabil!

Cine ştie cu ce alte expresii m-ar fi gratificat dacă nu i-aş fi închis telefonul şi dacă aş fi ridicat receptorul la repetatele lui încercări de a continua să-mi vorbească. El i-a instigat pe studenţii lui din Cluj să se întrunească şi să mă atace violent, să adopte o moţiune prin care se înfiera cu vehemenţă recenzia mea. Ziarul reacţionar „Universul", care îmbrăţişa de obicei cauze detestabile, dădea curs, în coloanele lui, protestelor studenţilor marinişti din Cluj. Iar din cauza unor generali în rezervă, care erau membri ai asociaţiei „Cultul Patriei", unde Marin Ştefănescu era preşedinte, am încetat câteva luni să mai răspund la telefon, pentru a nu le auzi înjurăturile ce mi le adresau.

Dar partea mai gravă a chestiunii era alta: Marin Ştefănescu era prieten cu C. Rădulescu-Motru, iar C. Rădulescu-Motru era directorul „Revistei de filosofie",

unde apăruse recenzia. Prin recenzia mea îl pusesem pe C. Rădulescu-Motru într-o situaţie foarte jenantă faţă de un prieten. După citirea recenziei, Marin Ştefănescu a fost la el să se plângă. Cum o fi decurs discuţia între ei, nu ştiu, fiindcă n-am fost curios să aflu. Dar C. Rădulescu-Motru, care era îndreptăţit să-mi facă măcar o dojană că nu-l prevenisem de publicarea recenziei sau că a fost prea dură, n-a atins această chestiune niciodată în convorbirile sale cu mine.

O altă trăsătură de caracter a personalităţii lui C. Rădulescu-Motru era timiditatea. O legendă care circula pe vremea când eram student afirma că la prima sa lecţie de deschidere ca profesor, la care asistau şi profesori, printre care şi Titu Maiorescu, care-l prezentase studenţilor, el s-a intimidat atât de mult, încât, după câteva fraze, a coborât de la catedră, întrerupându-şi prelegerea: timiditatea culminase cu un trac. Se pare că legenda avea un sâmbure de adevăr. Toţi cei care-l cunoşteau mai îndeaproape erau impresionaţi de această trăsătură de caracter. Nae Ionescu îmi spunea o dată: „Motru e un timid. Nu ştie să reziste. Dacă l-ai întâlni pe stradă pe un ger cumplit şi i-ai spune: «Cum, dumneata cu palton, şi eu fără? Ia scoate paltonul şi dă-mi-l mie!» el, fără cea mai mică încercare de a se opune, şi l-ar scoate şi ţi l-ar întinde, rămânând fără palton". Din cauza timidităţii, C. Rădulescu-Motru putea duce cu greu o discuţie verbală în contradictoriu: timiditatea îi frâna spontaneitatea spiritului, îl făcea să piardă ordinea logică a ideilor, îi provoca inhibiţie verbală. În scris însă, el dădea dovadă de perspicacitate, de ingenioasă putere de argumentare, de un real spirit dialectic.

Cât timp am colaborat cu el, o singură dată l-am rugat să facă ceva pentru mine personal. Era în timpul crizei economice din 1929-1932. Se făceau dureroase economii bugetare şi nu putea fi vorba de crearea de

posturi noi. Întâlnindu-l în această vreme întâmplător pe Mihai Popovici, fruntaş ţărănist şi ministru de Finanţe, cu care eram în raporturi de prietenie şi căruia îi plăcea să discute cu mine chestiuni de filosofie, el mă întrebă, printre altele, ce situaţie am la Universitate. Şi aflând că sunt asistent, mă întrebă din nou cu ce m-ar putea servi. Exprimându-mi îndoiala că în acea perioadă de criză s-ar putea crea un post bugetar, el mi-a spus:

– Asta nu te priveşte. Pentru dumneata or să se găsească fonduri.

Văzându-l cu câtă bunăvoinţă insistă, i-am propus să transforme postul de asistent pe care-l deţineam în post de conferenţiar, căci diferenţa de salariu n-ar fi fost mare – vreo 20 000 lei pe an – şi n-ar greva mult bugetul. El a fost de acord, dar a adăugat:

– Bugetul Ministerului Instrucţiunii va fi discutat mâine de către Comisia bugetară a Camerei pentru acest Minister. Spune-i dumneata domnului Motru – care era atunci senator – să vină mâine la şedinţa Comisiei, unde voi fi şi eu, ca să facă propunerea de transformare: eu voi declara Comisiei că Ministerul de Finanţe va da în plus Ministerului Instrucţiunii diferenţa de la postul de asistent la acela de conferenţiar.

După ce m-am despărţit de Mihai Popovici, m-am dus la C. Rădulescu-Motru şi, relatându-i convorbirea cu ministrul de Finanţe, l-am rugat să meargă şi să propună Comisiei transformarea postului. El mi-a promis, Mihai Popovici s-a prezentat, dar el nu. De ce? Nu l-am întrebat, dar nici el nu mi-a spus. Poate fiindcă, numai cu un an mai înainte, obţinuse, pe lângă catedra sa, crearea unei conferinţe de psihotehnică, la inaugurarea căreia el invitase şi pe ministrul Instrucţiunii N. Costăchescu, şi că ar fi însemnat prea mult să mai ceară crearea unei alte conferinţe. Poate fiindcă a considerat că trei conferinţe pe lângă catedra sa – căci şi conferinţa lui Nae Ionescu ţinea tot de ea – ar fi

însemnat cu mult prea mult şi s-o fi jenat să aibă atâtea conferinţe, ca nici o altă catedră de la aceeaşi facultate. Faptul m-a afectat, dar n-am putut să rămân supărat pe el. Dacă aş fi fost făcut conferenţiar atunci, alta ar fi fost raza acţiunii mele în învăţământul superior, iar prin diferenţa de salariu în plus aş fi fost scutit de a mai preda filosofia la un liceu particular ca să adaug 20 000 lei la salariul de asistent şi aş fi consacrat cele şase ore săptămânal, pe care le predam la liceu, cercetărilor filosofice. Dar după aceea nu l-am mai rugat niciodată nimic pentru mine.

Având probabil mustrări de conştiinţă, peste vreo doi ani, când s-a publicat pentru a doua oară vacantă catedra de istoria filosofiei de la Universitatea din Cernăuţi şi când şi eu candidam pentru a doua oară la acea catedră, C. Rădulescu-Motru a făcut tot ce i-a stat în putinţă ca să mă vadă profesor. Fiindcă P.P. Negulescu, specialistul în materie de la Facultatea de Filosofie şi Litere din Bucureşti, deşi delegat de consiliul profesoral, din diferite pretexte nu participa la asemenea concursuri, C. Rădulescu-Motru a aranjat în consiliu ca să fie el delegat din partea Facultăţii de Filosofie şi Litere din Bucureşti. El a vorbit cu Marin Ştefănescu, specialistul din Cluj, să vină neapărat la Cernăuţi. A scris apoi lui Petre Andrei, delegat de către Facultatea de Filosofie şi Litere din Iaşi în locul lui I. Petrovici, care lipsea din ţară, rugându-l să nu lipsească din comisie, căci era vorba de soarta mea. Neşansa mea a fost însă că în prima şedinţă a comisiei s-a luat act de o telegramă, expediată din Bucureşti de R. Cândea, unul dintre delegaţii Facultăţii de Filosofie şi Litere din Cernăuţi, prin care anunţa comisia că e reţinut la Cameră şi nu poate veni şi o ruga să-şi amâne lucrările pentru altă dată. Comisia îşi putea continua activitatea şi fără Cândea, căci era în majoritate, dar membrii cernăuţeni au ţinut să-i satisfacă dorinţa, iar

C. Rădulescu-Motru, Marin Ştefănescu şi Petre Andrei nu s-au opus, fiindcă ştiau că şi Cândea mă susţinea. El fusese membru şi în comisia pentru primul concurs, mă apreciase cu acel prilej şi de câte ori venea în Bucureşti, nu neglija să-mi dea un telefon, ca să ne vedem. Nu-mi mai amintesc din ce motive anume comisia nu s-a mai întrunit până la expirarea termenului. Dar nici eu n-am mai manifestat nici un interes pentru acea catedră, care a rămas până în 1939, când a fost ocupată de Mircea Florian, deşi toţi profesorii de la secţia filosofică de acolo îşi exprimau insistent dorinţa de a le fi coleg.

C. Rădulescu-Motru era în genere extrem de serviabil. Dacă putea, servea pe oricine apela la el, fie că îl cunoştea, fie că nu. În timpul când făcea politică militantă, nu întreba, pe cel care venea să-l roage pentru o intervenţie, dacă face parte sau nu din partidul său politic: nu era sectar. Nimeni n-a bătut la uşa sa împins de un necaz sau de o nevoie fără să i se fi deschis. Câţi oameni nu şi-au datorat lui situaţia lor socială, fiindcă la momentul oportun el i-a sprijinit!

Dar el nu era omul care să-şi pună toată autoritatea şi tot prestigiul în joc, pentru a face forurile pe lângă care intervenea să creadă că nu admite să fie refuzat. El nu era omul cu care să pleci la drum în credinţa că nu te va părăsi, că te va sprijini până la capăt. În genere intervenţiile sale erau încununate de succes, dar nu fiindcă el punea piciorul în prag, ci fiindcă se bucura de mare prestigiu şi şefii autorităţilor se jenau să-l refuze. Nu se formaliza dacă era refuzat, şi nu revenea cu intervenţiile sale. În primăvara anului 1929, când ministru de Finanţe era Mihai Popovici, iar C. Rădulescu-Motru senator, i-am propus să solicităm Ministerului de Finanţe un ajutor pentru „Revista de filosofie", care avea mare nevoie de fonduri. A acceptat bucuros propunerea. Dădusem cererea, semnată de el

ca director şi de mine ca secretar de redacţie, directorului de cabinet al lui Mihai Popovici, cu rugămintea de a o supune ministrului într-un moment de bună dispoziţie, pentru a ne acorda un ajutor cât mai mare, când, peste câteva zile, amândoi l-am întâlnit pe ministru în persoană la Institutul Social Român. În loc să profite de această ocazie pentru a accentua importanţa ajutorului, el i-a spus ministrului:

– Domnule ministru, v-am înaintat o cerere prin care vă solicităm un ajutor pentru „Revista de filosofie".

– Nu mi-a parvenit încă cererea, a răspuns ministrul. Vă voi acorda bucuros un ajutor. Pot eu să refuz doi filosofi?

Dar C. Rădulescu-Motru, neavând de lucru, i-a replicat:

– Domnule ministru, dacă ne refuzaţi, să ştiţi că nu mă refuzaţi pe mine, ci pe Bagdasar, căci el m-a pus să semnez cererea.

Rezultatul acestor vorbe a fost că ministrul ne-a acordat o sumă derizorie, 10 000 lei, costul a două coli de tipar. O nimica toată. Înainte de acest dialog, eu mă aşteptam la cel puţin 100 000 lei.

Când însă o chestiune îi stătea la inimă, de exemplu candidatura cuiva la Academie sau la o catedră universitară, el punea atâta pasiune, atât elan, încât era pur şi simplu de nerecunoscut. În asemenea împrejurări, C. Rădulescu-Motru nu mai era calm, aparent lipsitul de energie şi voinţă C. Rădulescu-Motru: el mergea atunci la cei de care depindea soarta candidatului pe care-l agrea, încercând să-i convingă, să le câştige votul, şi în cele mai multe cazuri, datorită marelui său ascendent moral şi filosofic, reuşea.

O dovadă emoţionantă de prietenie mi-a manifestat C. Rădulescu-Motru în conflictul pe care l-am avut cu P.P. Negulescu. Ca să nu mă repet, mă mulţumesc aici să spun în câteva fraze numai cum am ajuns în conflict

cu P.P. Negulescu, în ce a constat conflictul şi cum s-a soldat el pentru mine. După ce redactasem capitolul despre P.P. Negulescu din lucrarea mea *Istoria filosofiei româneşti*, i-am dat manuscrisul lui, ca să-l vadă, cu rugămintea ca, dacă găseşte vreo inadvertenţă, să-mi atragă atenţia. Când mi-a restituit manuscrisul, el şi-a exprimat mirarea că m-am limitat în expunerea concepţiei lui la lucrările tipărite şi nu m-am referit şi la cursurile lui litografiate, care, mă asigură el, erau litografiate nu după note stenografiate, ci după manuscrisul său pe care-l dăduse editorului. Am ţinut seama de sfatul lui şi m-am referit şi la două cursuri litografiate, indicate de el însuşi. Când lucrarea mea se afla sub tipar şi colile cu capitolul despre el erau trase, P.P. Negulescu a adresat o scrisoare decanului Facultăţii de Litere şi Filosofie, în care afirma că redactarea părţii introductive la unul din cele două cursuri, *Problema ontologică*, ar aparţine asistentului său, Alexandru Posescu. P.P. Negulescu făcuse această afirmaţie pentru a-şi apăra asistentul, care integrase acea parte introductivă într-o lucrare personală, de acuzaţia de plagiat ce i se adusese în revista „Convorbiri literare". Făcând această afirmaţie, P.P. Negulescu trecea cu uşurinţă peste faptul că *Problema ontologică* circulase în mâinile studenţilor timp de opt ani şi că în partea introductivă nu se spunea că ar fi fost redactată de Al. Posescu. Cu aceeaşi uşurinţă trecea şi peste faptul că mă punea pe mine într-o situaţie foarte delicată, fiindcă mă făcea să apar în ochii cititorilor mei ca un cercetător neserios, deoarece îi atribuiam lui ideile lui Al. Posescu. Ce mai puteam face acum, când volumul era gata? Am pus la sfârşitul volumului o notă, intitulată *Corrigenda*, în care, luând act de scrisoarea lui P.P. Negulescu către decan, rugam pe cititor să treacă peste paginile din lucrarea mea care se refereau la *Problema ontologică*, întrucât, conform scrisorii lui

P.P. Negulescu, ideile expuse nu i-ar aparţine lui, ci lui Al. Posescu. Lucrurile erau atât de clare şi de evidente încât nu puteau da naştere la nici o discuţie. Totuşi P.P. Negulescu, făcând caz de situaţia lui de profesor faţă de mine, un biet asistent, care nu făceam parte din consiliul profesoral şi deci nu-i puteam răspunde, m-a reclamat consiliului, acuzându-mă că, prin nota mea de la sfârşitul lucrării, l-aş fi calomniat şi cerându-i să mă oblige să retrag cartea din comerţ, iar, în caz contrar, să mă destituie. Întâmplarea a făcut ca C. Rădulescu-Motru să fie încă profesor, fiindcă i se prelungise rămânerea la catedră peste împlinirea limitei de vârstă, mai mult: ca să fie şi decan şi, fiindcă ministerul îl însărcinase cu examinarea acuzaţiilor de plagiat aduse lui Al. Posescu, să cunoască bine faptele. În curs de numai o săptămână, consiliul profesoral a ţinut trei şedinţe, în care a discutat acuzaţiile lui P.P. Negulescu împotriva mea. Cred că, niciodată în viaţa lui, P.P. Negulescu nu participase la atâtea şedinţe într-un interval atât de scurt. A folosit toate mijloacele posibile pentru a câştiga de partea lui majoritatea consiliului. Dar blândul, calmul, lipsitul de energie şi timidul C. Rădulescu-Motru a ţinut piept atacurilor pătimaşe, respingându-le pe toată linia şi obţinând un succes răsunător în consiliu: din 26 de voturi, 23 au fost împotriva acuzaţiilor lui P.P. Negulescu şi numai 3 – inclusiv al lui – au fost pentru sancţionarea mea. C. Rădulescu-Motru se depăşise cu acest prilej pe el însuşi, fusese de nerecunoscut. Desigur, succesul s-a datorat în primul rând dreptăţii cauzei mele – deşi, uneori, cauze foarte drepte sunt pierdute – şi în al doilea rând căldurii cu care mă apărase şi simpatiilor şi dragostei cu care-l înconjurau colegii şi, lăsând modestia la o parte, de ce n-aş spune-o: simpatiilor şi consideraţiei de care mă bucuram eu însumi în consiliu. M-am convins de acest lucru din urmă, doi ani mai târziu, când consiliul

profesoral nu numai că m-a recomandat cu unanimitate de voturi la o conferinţă de filosofia istoriei şi a culturii, dar, totodată, a cerut ministerului ca acea conferinţă să fie transformată, pentru mine, în catedră.

Mişcătoare au fost sentimentele sale de afectuoasă prietenie într-o împrejurare care privea viaţa mea particulară. Îmi spusese, cu ani înainte de a mă căsători, că ţine să-mi fie naş împreună cu doamna Motru. Dar şi I. Petrovici cu doamna ţineau de asemenea să-mi fie naşi. Când a venit ziua în care m-am hotărât să mă însor, mi-am adus aminte de dorinţele lor. Ce era de făcut? Nu voiam să-l indispun pe I. Petrovici preferând pe C. Rădulescu-Motru şi cu atât mai puţin pe C. Rădulescu-Motru, preferând pe I. Petrovici. În această situaţie, m-am gândit la o soluţie de compromis. Am propus familiei Petrovici să-mi fie naşi: fie Petrovici cu doamna Motru, fie Motru cu doamna Petrovici. Familia Petrovici a fost de acord. Dar când m-am dus la C. Rădulescu-Motru şi i-am propus această soluţie, adăugând că familia Petrovici se declarase de acord, el mi-a răspuns scurt şi tranşant:

– Nici nu vreau să aud de această soluţie. Pe voi vă cununăm noi, eu şi Nuţi.

Şi aşa a fost.

C. Rădulescu-Motru a afirmat odată că nu i-a relevat nimeni vreo contradicţie în sistemul său de gândire, că adică sistemul său s-ar fi dezvoltat organic şi consecvent. Adevărul este că nu i-a relevat nimeni vreo contradicţie, nu fiindcă asemenea contradicţii n-ar fi existat, ci fiindcă nimeni n-a făcut un examen critic al operelor sale. În realitate, nu este nici o continuitate logică între, să zicem, *Elemente de metafizică* (1912), aparţinând primei faze a gândirii sale, şi lucrările sistematice din ultima fază, *Vocaţia* (1932), *Românismul* (1936), *Timp şi destin* (1940). În vreme ce prima lucrare

e construită filosofic – n-am înţeles niciodată de ce la a doua ediţie el i-a pus subtitlul: *Pe baza filosofiei kantiene*, căci nu există nici o contingenţă între ideile sale din această lucrare şi concepţia lui Kant– , cele din urmă au fost elaborate sub influenţa unei ideologii politice. După cel de-al doilea război mondial îi sugerasem printr-o scrisoare să revadă aceste lucrări, să le cureţe de zgura politică, să le păstreze numai fondul lor strict filosofic. Dar el a preferat să nu-mi răspundă nimic în legătură cu această sugestie. Contradicţii interne se găseau destule, ca de altfel în orice sistem filosofic.

De o inconsecvenţă notorie – şi comentată la vremea sa – a fost C. Rădulescu-Motru în viaţa sa politică. A debutat politic ca membru al partidului conservator şi anume militând alături de ramura junimistă a acestui partid; l-a urmat pe Take Ionescu când acesta a produs sciziunea în partidul conservator; în timpul primului război mondial l-a părăsit pe Take Ionescu – francofilul – şi a mers cu Al. Marghiloman – germanofilul – punându-şi candidatura la alegerile parlamentare din primăvara anului 1918 pe listele guvernamentale şi fiind ales deputat în parlamentul de la Iaşi; după război, când partidul conservator progresist, condus de Al. Marghiloman, era repudiat de masele electorale şi când Liga Poporului, condusă de generalul Averescu, mare comandant pe front, care-şi atrăsese simpatiile ostaşilor şi ale ţării, devine mişcarea politică cea mai populară, el părăseşte partidul conservator-progresist şi se înscrie în Liga Poporului, alegându-se senator de Mehedinţi pe listele acestui partid în a doua guvernare din 1926-1927; după căderea precipitată a partidului poporului de la guvern şi dispariţia oricăror şanse pentru acest partid de a mai reveni la putere, când nu se mai îndoia nimeni că naţional-ţărăniştii, bucurându-se de simpatiile maselor electorale, vor prelua puterea, el a

părăsit partidul poporului, devenind naţional-ţărănist şi reprezentând iarăşi judeţul său, Mehedinţi, în cele două guvernări naţional-ţărăniste din 1929-1931 şi din 1932-1933; în 1938, el primeşte să fie membru fondator al partidului de dictatură carlistă Frontul Renaşterii Naţionale şi să fie „ales" membru al pseudoparlamentului acestui partid, îmbrăcând uniforma de rigoare; în sfârşit, după detronarea lui Carol II în toamna anului 1940 şi preluarea puterii de către generalul Antonescu împreună cu Garda de Fier, C. Rădulescu-Motru colabora la ziarul „Timpul", lăsându-se târât de evenimente, manifestând o pronunţată putere de adaptare la situaţii noi. Lipsit de spirit combativ, el prefera să fie cu cel care deţinea temporar guvernul. Dar tocmai oportunismul său politic l-a împiedicat să-şi satisfacă ambiţiile, să ajungă ministru sau să fie preşedintele Senatului, cum dorea în a doua guvernare naţional-ţărănistă. În viaţa politică, el n-a putut fi mai mult decât senator. Iar în această calitate, el avea capriciul ca toate trenurile rapide şi expres să oprească şi în gara Butoieşti, satul unde avea el casa părintească.

Prea delicat, el nu mi-a făcut decât o singură dată propunerea să mă înscriu într-o organizaţie politică din care făcea parte, să-i fiu coreligionar politic: aceasta s-a întâmplat la sfârşitul anului 1938, curând după înfiinţarea Frontului Renaşterii Naţionale. Eram, în prima zi de Crăciun, invitat la el la dejun, împreună cu alţi musafiri, printre care I. Petrovici şi C. Narly. Cum evenimentul cel mai comentat al vremii era înfiinţarea Frontului Renaşterii Naţionale, ai cărui întemeietori din oficiu, fără să fi fost consultaţi, fuseseră făcuţi şi C. Rădulescu-Motru şi I. Petrovici, cum ei erau convinşi că obţinând adeziunea unui număr de persoane la noua organizaţie politică vor face să le crească propriile lor acţiuni politice, cum C. Narly deja îşi dăduse adeziunea,

C. Rădulescu-Motru mi se adresă în toiul discuţiei cu vocea lui blândă şi tonul ei blajin:

– Dragă Bagdasar, îţi dau un sfat prietenesc: înscrie-te în Frontul Renaşterii, căci altfel rişti să fii dat afară din Universitate.

Ceilalţi doi, I. Petrovici şi C. Narly, adăugară:

– Are dreptate domnul Motru: dacă nu te înscrii, nu vei mai putea rămâne la Universitate.

Ei aveau în mare parte dreptate; se făceau teribile presiuni, cu ameninţarea destituirii, asupra tuturor salariaţilor de stat să se înscrie. La Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti se înscriseseră, cu puţine excepţii, printre care mă număram şi eu, toţi profesorii, conferenţiarii, asistenţii şi întreg personalul administrativ. A sta în rezervă părea, în acele condiţii de intimidare şi timorare, extrem de riscant. Le-am răspuns totuşi, adresându-mă în primul rând lui C. Rădulescu-Motru:

– Domnule profesor, nu mă înscriu, orice s-ar întâmpla. Iar dacă dumneavoastră şi domnul profesor Petrovici, în calitate de membri fondatori ai Frontului Renaşterii, nu veţi fi în stare să-mi serviţi ca paratrăznet, atunci nu vă voi invidia că sunteţi membri fondatori.

La această replică, nici unul n-a mai zis nimic; subiectul discuţiei a fost schimbat.

Îşi petrecea vara la Butoieşti, la conacul său, înconjurat de puţin teren arabil şi pădure. Acolo plantase trei parcele cu viţă de vie din cele mai bune specii, una lângă conac, alta pe versantul sudic al dealului din spatele conacului şi o a treia sus pe deal, pe porţiunea care avea configuraţia unui platou. Soiurile alese de viţă, calitatea terenului, expunerea la soare şi buna îngrijire dădeau vinuri excelente. În grădina din jurul conacului avea numeroşi pomi fructiferi, în curte puzderie de păsări, în grajduri bine întreţinute vaci cu lapte, boi, cai, în coteţe, porci – pentru nevoile

gospodăriei de la Bucureşti şi de la ţară. El se mândrea, şi pe drept cuvânt, cu calitatea produselor sale.

Conacul bătrânesc de la Butoieşti, pe care-l moştenise, situat pe versantul sudic al unui deal şi căruia el îi mai adăugase câteva încăperi, respectându-i însă aspectul de culă oltenească, oferea privirii valea largă a Motrului, străjuită de mesteceni, plopi şi sălcii, iar mai departe, spre apus şi răsărit, atât râul cât şi şoseaua naţională, bine întreţinută, se pierdeau în păduri bătrâne de ulmi, mesteceni şi fagi. Priveliştea desfăta ochiul, era încântătoare.

Într-o seară, la Butoieşti, am provocat o puternică reacţie de indignare atât din partea amfitrionilor, cât şi din partea celorlalţi musafiri când, după ce mâncaserăm mult la prânz, văzând că începe cina cu borş de pasăre şi auzind că al doilea fel e o mâncare de gâscă cu măsline, am exclamat, fără să mă gândesc că poate săvârşesc o impoliteţe:

– Eu seara mănânc foarte sobru. Vă rog să mă scuzaţi dacă nu voi putea servi din aceste feluri.

– Ce ţi-a venit, domnule Bagdasar? sări supărată doamna Motru. Ce, eşti cucoană, ca să-ţi menţii silueta? O să faci bine şi o să mănânci ce mâncăm cu toţii!

– Are dreptate Nuţi, adăugă C. Rădulescu-Motru. Nu fă mofturi: aici eşti la ţară şi la Butoieşti cina nu e sobră.

Ceilalţi comeseni aprobau cu efuziune dojanele amfitrionilor; ei aveau poftă de mâncare. N-am avut ce face, m-am supus voinţei generale.

Suferind în copilărie de friguri palustre, care-l debilitaseră şi-l siliseră să absenteze adesea de la şcoală, fără a-l face însă să-şi piardă rangul de premiant al clasei, C. Rădulescu-Motru s-a bucurat toată viaţa, cu excepţia accidentului pe care-l suferise pe la cincizeci de ani – a alunecat iarna pe treptele din faţa casei sale şi şi-a fracturat piciorul stâng – de o sănătate foarte robustă până la adânci bătrâneţe. El îmi povestea, când

avea mai mult de 75 de ani, că nu fusese niciodată bolnav, că nu suferise nici măcar de gripă, ci doar foarte rar de guturai. Probabil că la păstrarea acestei sănătăţi robuste a contribuit şi faptul că mai multe luni pe an le petrecea la ţară, în mijlocul naturii.

La Butoieşti, unde stătea în fiecare an din iulie până în noiembrie, – cu mici intermitenţe în acest interval, dacă o cereau obligaţiile lui profesionale – era foarte bucuros de oaspeţi. Şi făcea tot posibilul ca ei să se simtă cât mai bine. Cum el nu putea face plimbări prea lungi pe jos din cauza infirmităţii şi nu-i putea însoţi, le sugera să facă băi în Motru, le punea trăsura la dispoziţie ca să viziteze mânăstirea Motru sau Strehaia, îi sfătuia să facă plimbări prin sat, să urce dealul din spatele conacului, din vârful căruia putea fi cuprinsă cu privirea minunata vale a Motrului. Îi făcea plăcere să joace din când în când cărţi. Cum eu nu cunoşteam decât jocul de table, ca să mă distreze, el juca table cu mine. Nu pot uita cum, într-o după-masă, la Butoieşti, jucând table cu doamna Motru, cu fiica şi cu ginerele său, şi câştigând toate partidele, deşi nu mai jucasem din adolescenţă, învinşii au făcut apel la el ca să salveze onoarea familiei. Timp de mai bine de o oră cât am jucat cu el, a fost imposibil să câştig vreo linie – atât de calm şi de calculat ştia să joace.

Mă invita în fiecare vară la Butoieşti, dar n-am răspuns invitaţiilor sale decât de câteva ori. Nu m-am dus mai des fiindcă nu mă înduram să-mi stric programul meu de lucru. Deprins să mă scol în fiecare zi foarte devreme şi să mă aşez la birou, mă simţeam foarte prost când eram împiedicat să fac acest lucru. La Butoieşti nu te puteai scula însă fără să deranjezi înainte de şapte şi jumătate. Pe urmă, toată ziua, în afară de convorbirile cu C. Rădulescu-Motru, trebuia să ţi-o pierzi în discuţii banale cu ceilalţi membri ai familiei sau cu musafirii din sat, care veneau după-masă în vizită. O zi, două, mergea, dar mai multe îmi deveneau plictisitoare.

Uneori, şi unele fapte mărunte sunt semnificative şi ajută să completeze profilul moral al unei personalităţi. Iată câteva cu privire la C. Rădulescu-Motru.

Odată, curând după ce Dimitrie Gusti fusese numit ministru, m-am dus la el acasă într-o chestiune urgentă şi, după ce mi-a rezolvat-o, l-am întrebat dacă nu ne poate da un ajutor pentru „Revista de filosofie". Foarte amabil, Dimitrie Gusti mi-a răspuns afirmativ, ba mi-a propus chiar să merg împreună cu el la minister ca să-mi aprobe ajutorul şi să-l şi încasez.

– Dar îmi trebuie o cerere semnată de domnul Motru, i-am răspuns, iar domnul Motru nu e momentan în Bucureşti.

– Nu e nimic, spuse Gusti. Faci cererea şi-l semnezi pe Motru. El n-o să se supere că l-ai semnat spre a obţine un ajutor pentru revistă.

L-am însoţit pe D. Gusti la minister, am făcut cererea în chiar cabinetul său, el a pus rezoluţia cu aprobarea unei sume substanţiale şi peste o jumătate de oră – cât a durat întocmirea formelor contabile – plecam cu banii în geantă. Când, după aceea, foarte jenat că fusesem silit să recurg la acest act inadmisibil şi, cerându-i scuze, i-am povestit faptul, C. Rădulescu-Motru mi-a răspuns calm, liniştitor şi fără urmă de reproş:

– Foarte bine ai făcut. Eu însumi aş fi semnat-o, dacă ai fi venit la mine. Pe mine nu m-ai prejudiciat cu nimic, dumneata n-ai avut nici un avantaj personal: a profitat revista. Ştii că de multe ori am pus eu însumi să mă semneze în faţă? Veneau la mine unii prieteni şi cunoscuţi cu rugămintea de a le gira poliţe. Dacă aş fi refuzat, s-ar fi supărat pe mine. Dacă aş fi semnat, aş fi riscat în unele cazuri să plătesc eu suma la scadenţă. Şi atunci le spuneam celor care mă rugau să-i girez, luându-le poliţa din mână, punând-o cu faţa în jos pe birou şi arătându-le locul unde trebuia să semnez eu

ca girant: „Semnează-mă. Banca îţi va da suma şi cu astfel de semnătură". În chipul acesta, eram sigur că debitorul va achita datoria la scadenţă, căci altfel ar fi fost trimis la Parchet pentru escrocherie.

Dotat cu un pronunţat spirit practic, evidenţiat prin chipul cum îşi administra gospodăria, prin ordinea şi belşugul care domneau în curtea conacului său, C. Rădulescu-Motru era totuşi, uneori, de o credulitate copilărească. Se zvonise la un moment dat, curând după ce Nae Ionescu, care era conferenţiarul său, îşi dăduse examenul de docenţă, că acesta nu ar fi avut doctoratul. Zvonul trezise multă curiozitate în lumea universitară şi era comentat cu pasiune. Căci dacă nu ar fi avut doctoratul, n-ar fi avut dreptul să fie conferenţiar, nu ar fi avut dreptul să-şi dea examenul de docenţă. În cercurile în care venea vorba şi de Nae Ionescu, întrebarea care se punea atunci inevitabil era: „Are sau nu are diploma de doctorat?" Într-o zi, D. Gusti îl întrebă pe C. Rădulescu-Motru:

– Ei, domnule Motru, ai mai aflat ceva în legătură cu doctoratul lui Nae Ionescu?

– Îl are, dragă Gusti, i-a răspuns el.

– Dar de unde ştii, i-ai văzut diploma? întrebă D. Gusti, din nou.

~ Nu, n-am văzut-o, dar a fost Beldie (un bun prieten al lui Nae Ionescu) pe la mine şi mi-a spus că a văzut când Nae Ionescu a primit un sul din Germania. Or, ce putea fi în acel sul decât diploma de doctorat? (În Germania, diplomele de doctorat se înmânau titularilor în nişte cutii cilindrice de carton).

La unul din primele numere ale „Revistei de filosofie", pe care începusem să le îngrijesc eu, m-am lovit de o dificultate: la ultima coală, care cuprindea recenzii, ultima pagină rămânea goală – ceea ce constituia un neajuns redacţional şi tehnic. Cum nu aveam nici o lucrare nouă mai mică pe care s-o citesc

în două-trei zile şi s-o recenzez, m-am adresat lui C. Rădulescu-Motru şi, arătându-i despre ce este vorba, l-am întrebat dacă nu-mi poate da el o scurtă recenzie asupra unei cărţi recent apărute. Răspunzându-mi negativ, el m-a întrebat la rându-i:

– De cine e făcută ultima recenzie?

– De mine, i-am răspuns.

– Dacă e făcută de dumneata, problema e simplă: dă un citat mai lung din lucrarea respectivă, ca să poţi trece cu câteva rânduri pe pagina următoare. Şi astfel problema e rezolvată.

M-au surprins ingeniozitatea sa, spiritul său practic. Am procedat în consecinţă şi am ieşit din încurcătură.

Ultimii ani ai vieţii lui C. Rădulescu-Motru au fost ani de dureroasă suferinţă. Gospodăria părintească de la Butoieşti fiindu-i considerată moşie, an de an, după 23 august, a trebuit să facă faţă, ca toţi agricultorii de la câteva hectare în sus, unor cote tot mai ridicate de cereale, carne, lapte, unor impozite tot mai împovărătoare. În scrisorile pe care mi le trimitea de la Butoieşti în această vreme, mi se plângea de dificultăţile pe care le avea, de sarcinile cărora nu le mai putea face faţă. Şi cum nici o nenorocire nu vine singură, i se tăiase şi pensia. Şi toate acestea nu constituiau decât un prolog. Obţinu până la urmă favoarea de a i se stabili domiciliul obligatoriu în Bucureşti şi de a locui în propriul său apartament. Dar ce zile grele îl aşteptau! Când i se tăiase pensia, i se tăiase, pe motiv că era moşier. Acum, când nu mai avea nici un venit, i se refuza plata pensiei pe motiv că fusese moşier. O bucată de vreme, până când soţia sa a putut fi numită soră la un spital – cu un salariu de câteva sute de lei pe lună – el a trăit din ceea ce puteau să-i dea prietenii săi, care nici ei nu stăteau cu mult mai bine, unii din foştii săi elevi, din ceea ce puteau vinde din casă. Dacă şi-ar fi

păstrat biblioteca, ar fi suferit mai puţin, căci biblioteca sa fusese foarte bogată, cu opere valoroase din diferite domenii – psihologie, cu aproape toate ramurile, logică, epistemologie, filosofie propriu-zisă, psihotehnică etc. – ar fi putut scoate bani din vânzarea ei cu bucata, iar amatori se găseau, era noua intelectualitate ce se forma. Dar C. Rădulescu, când era încă la catedră, pe măsură ce cărţile nu mai încăpeau în biroul său de lucru de acasă, le dona Bibliotecii Seminarului de psihologie, logică şi teoria cunoştinţei de pe lângă catedra sa, iar cu mai mulţi ani înainte de a ieşi la pensie îşi donase întreaga bibliotecă, păstrându-şi doar câteva sute de volume, acelea care credea el că-i mai pot fi de folos pentru problemele ce-l interesau. Biblioteca Seminarului de psihologie, logică şi teoria cunoştinţei era una din cele mai bine dotate biblioteci seminariale ale Facultăţii de Filosofie şi Litere, o bibliotecă putând sta cu mândrie alături de orice bibliotecă similară din Occident. El a vândut deci din casă tot ce a putut vinde, păstrându-şi doar strictul necesar. Din Iaşi, când aveam ocazia – mai ales prin profesorul Ştefan Bârsănescu, a cărui familie domicilia în Bucureşti – noi îi trimiteam pachete cu alimente, iar eu însumi, când veneam la Bucureşti, nu veneam cu mâna goală. Dar profesorul Ştefan mergea rar la Bucureşti – de câteva ori pe an – iar eu o singură dată, vara, când îmi petreceam concediul la casa mea din Posada, pe Valea Prahovei. Pe de altă parte, şi eu stăteam prost, fiind încadrat în cel mai mic post, la fel cu tinerii absolvenţi ai facultăţilor, într-un colectiv de istorie literară a Filialei Iaşi a Academiei R.P.R. şi nu puteam să-l ajut în măsura în care aş fi dorit. Soţia mea ducea greul gospodăriei noastre.

Nu pot să uit următoarea scenă, care m-a mişcat adânc. De la Posada, după terminarea concediului, în drum spre Iaşi, mă abăteam pentru câteva zile şi pe la

Bucureşti, ca să-mi văd neamurile şi prietenii. Şi, bineînţeles, prima vizită o făceam venerabilului gânditor şi prieten. Într-un an de mari lipsuri alimentare – cum au fost mai bine de zece ani după cel de-al doilea război mondial – am crezut că nu-i pot face o surpriză mai plăcută decât ducându-i, între altele, o jumătate de kilogram de unt – untul era atunci o raritate – pe care mi-l procurase în acest scop bunul şi extrem de serviabilul meu cumnat, colonelul doctor Anghel Popescu. Când am sunat, mi-a deschis fiica sa, căreia i-am înmânat pachetul. După ce m-am întreţinut, ca de obicei, multă vreme cu el, când mi-am luat rămas bun, el m-a întrebat cu glasul tremurând de umilinţă:

– Fine – aşa îmi spunea după ce mă cununase – nu mi-ai adus nimic?

– Ba da, i-am răspuns; i-am dat pachetul lui Margo.

– Iartă-mă că te-am întrebat, dar ştii, o duc atât de greu! Mulţumesc, mulţumesc!

Ani de zile, C. Rădulescu-Motru a suferit de foame. Abia în 1955, după ce se zvonise că el căzuse pe stradă leşinat de foame, abia atunci s-au sesizat forurile Academiei şi l-au încadrat la Institutul de Psihologie ca cercetător ştiinţific, adică în cel mai mic post, ca să-i poată da un salariu şi să-l pună la adăpost de mizerie.

C. Rădulescu-Motru a suferit cumplit nu numai de foame, ci şi de frig. Caloriferul se stricase, iar colocatarii refuzau sau nu puteau să contribuie la repararea lui. În camera sa îşi instalase, ca şi cei mai săraci oameni, o sobiţă de tablă (pe care i-o dăruise un fost elev), al cărei burlan era scos prin oberlichtul ferestrei. În cameră era cald, chiar prea cald, cât timp sobiţa era încinsă, dar de îndată ce focul nu mai era alimentat – căci combustibilul era pe sponci – în cameră devenea tot atât de frig ca şi afară. În fiecare toamnă se gândea cu groază la apropierea iernii, îndoindu-se că va mai scăpa cu zile până în primăvară. În ultimii ani de viaţă, prin

bunăvoinţa doctorului C. Parhon, el era internat, din octombrie până în martie, în Spitalul de Geriatrie, având aici căldură din belşug şi masa gratuită. În ultimul an şi jumătate al vieţii, el a primit, prin grija lui Miron Constantinescu, care era membru al Biroului Politic şi prim-vicepreşedinte al Consiliului de Miniştri şi care-i fusese elev, o pensie personală de 1 500 lei. Această pensie îi venea însă prea târziu.

Tot timpul cât am locuit la Iaşi – din 1945 până în 1956 – am fost în corespondenţă continuă. C. Rădulescu-Motru era de o promptitudine remarcabilă în corespondenţa sa, răspunzând în aceeaşi zi în care primea scrisorile mele, spre deosebire de mine, care, în această privinţă, eram uneori de o neglijenţă condamnabilă.

Cât de mult s-a bucurat când a aflat, în 1956, că voi fi adus de la Iaşi la Bucureşti! S-a bucurat că ne vom vedea mai des, că va avea cui împărtăşi ideile filosofice care-l preocupau, că va avea cu cine le discuta. Spre profundul regret al amândurora, ne vedeam însă rar, nu numai din cauză că eu obţinusem o locuinţă la o distanţă apreciabilă de locuinţa sa – eu locuiam pe Clucerului, lângă spitalul Elias, el pe bulevardul Dimitrov, lângă Foişor – dar şi din cauză că *Dicţionarul Enciclopedic Român*, la care fusesem adus, îmi acapara tot timpul. Nu-l văzusem câteva săptămâni după ce mă mutasem la Bucureşti şi nu mi se instalase încă telefonul, ca să putem sta de vorbă măcar pe această cale, şi mă pomenesc de la el cu o scrisoare prin poştă, în care îşi exprima mirarea că nu mai dădusem pe la el şi dorinţa de a mă vedea şi a sta de vorbă cu mine.

Îl văzusem împreună cu Tudor Vianu, la Spitalul de Geriatrie, cu două zile înainte de a-şi da sfârşitul. Era foarte slăbit, se deshidratase. Ne-am dat seama că nu zilele, ci şi orele îi erau numărate. Dar spiritul său era tot atât de lucid ca şi când ar fi fost în floarea vârstei

şi perfect sănătos. Preocupările filosofice nu-l părăsiseră. Amărât şi îndurerat, el a ţinut să protesteze împotriva calificării concepţiei sale filosofice ca idealistă.

Şi-a dat sfârşitul la 6 martie 1957, la vârsta de 89 de ani, în Spitalul de Geriatrie, ca un biet pensionar al unui azil de bătrâni!

Prin derogare de la dispoziţiile în vigoare, de a nu se anunţa prin presă încetarea din viaţă a nici unei personalităţi a regimului burghez, Miron Constantinescu a dat ordin ca atât ziua morţii, cât şi ziua înmormântării lui C. Rădulescu-Motru să fie publicate de ziare şi difuzate de posturile de radio. Datorită acestui fapt, o lume imensă a participat, la Cimitirul Bellu, la ceremonia înmormântării sale.

În necrologul pe care l-a publicat în revista „Contemporanul" – singurul necrolog, de altfel, care a apărut în toată presa română – Mihai Ralea a afirmat că suferinţele pe care le îndurase C. Rădulescu-Motru s-ar fi datorat nu răutăţii oamenilor, ci „mizeriilor trupului, legate de vârsta înaintată"! Cum am relevat şi mai înainte, C. Rădulescu-Motru s-a bucurat toată viaţa de o sănătate robustă şi cu excepţia frigurilor palustre din copilărie şi a accidentului pe care-l suferise, alunecând pe gheaţă, el n-a fost niciodată bolnav. De altfel, Mihai Ralea a citit în faţa catafalcului acelaşi necrolog pe care-l publicase în dimineaţa aceleiaşi zile în „Contemporanul" şi pe care majoritatea celor de faţă îl cunoştea din revistă.

Rolul pe care l-a jucat C. Rădulescu-Motru în cultura românească pentru răspândirea cunoştinţelor filosofice şi pentru dezvoltarea interesului faţă de problemele filosofice a fost mare. Într-o vreme când cititorii de opere filosofice erau în număr infim, C. Rădulescu-Motru a tipărit broşuri, a publicat studii în diferite periodice, a editat lucrări filosofice voluminoase, a scos colecţia „Studii filosofice" (1898-1918), a fost directorul „Nouei Reviste Române" (1900-1916), al „Revistei de filosofie"

(1919-1943), al „Analelor de psihologie" (1934-1943), al „Jurnalului de psihotehnică" (1936-1940), a patronat „Ideea Europeană" (1920-1927). Cât de mare era numărul cititorilor de opere filosofice în primele două decade ale secolului nostru, se poate aprecia din faptul că broşurile pe care C. Rădulescu-Motru le publicase în primii ani după întoarcerea sa de la studii din străinătate, adică între 1894 şi 1898, ca *Valoarea silogismului, Rolul social al filosofiei, Psihologia martorului* etc., deşi tipărite într-un număr restrâns de exemplare, se mai găseau încă în comerţ după primul război mondial, adică după două decenii şi jumătate de la apariţie. Şi aceasta în ciuda spiritului comercial al lui C. Beldie, fost secretar de redacţie al „Nouei Reviste Române", fost elev al lui C. Rădulescu-Motru şi un devotat al său cu trup şi suflet, care, spre a le face să se vândă, ba le schimba copertele şi anul, făcând să se creadă că au apărut într-o nouă ediţie, ba reunea mai multe broşuri la un loc, punându-le un titlu general. C. Rădulescu-Motru nu s-a lăsat influenţat de vorba lui Titu Maiorescu că celula românească nu rezistă speculaţiei filosofice, ci a muncit în domeniul filosofiei, îndemnând şi pe alţii să facă la fel şi punându-le la îndemână reviste în care să-şi publice roadele muncii lor teoretice – dezminţind prin fapte alegaţia nefundată şi deprimantă a lui Titu Maiorescu.

Gata să accepte orice iniţiativă şi să sprijine orice acţiune de cultură pe care le considera necesare şi utile, el nu ezita să ajute cu sfatul, cu colaborarea ştiinţifică, cu intervenţia la locul în drept, acolo unde era nevoie de fonduri, şi chiar să contribuie cu bani din propria sa pungă. El nu era omul care, cerându-i-se concursul într-o acţiune culturală, să spună nu şi să descurajeze. Aşa se explică de ce a fost director al atâtor periodice. El nu revedea materialul înainte de a fi dat la tipar – uneori nu citea studiile şi recenziile nici după apariţie – dar

faptul că un periodic apărea sub direcţia sau patronajul său constituia un gir, un factor moral de prim ordin pentru cititori. În această privinţă, el a dat dovadă de o energie, de o perseverenţă, de o tenacitate cu adevărat exemplare.

POSTFAŢĂ

CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU

ÎN GÂNDIREA CONTEMPORANĂ

1. Atunci când, în prefaţa la ediţia I (1912) a *Elementelor de metafizică* scria: „prezint publicului românesc o carte îndrăzneaţă, atât prin cuprinsul ei, cât şi prin metoda cu care e scrisă"[1], Rădulescu-Motru îşi anunţa, de fapt, programul angajării sale pe o direcţie de gândire proprie, în centrul căreia se află valorile durabile ale ştiinţei şi raţiunii şi, ceea ce sporeşte şi mai mult valenţele demersului său teoretic, ideea semnificaţiei umane a metafizicii şi, în genere, a menirii sociale a filosofiei. „De la origine – scria el în alt context – gândirea filosofică a fost îndreptată spre perfectarea omului, sub raportul conduitei şi al mentalităţii. Filosofia a fost şi este, în primul rând, înţelepciune; adică: gând şi faptă cumpănite. Gând cumpănit: prin ordinea şi unitatea puse în cunoştinţe; faptă cumpănită: prin stabilirea principiilor din care decurg normele de conduită. Sub ambele raporturi, filosofia mijloceşte omului orizonturi largi şi luminoase. Un om cu o cultură filosofică este presupus a fi înzestrat

---

[1] C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, ediţie definitivă, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1928, p. V.

cu spirit critic în judecată şi, în acelaşi timp, stăpân pe hotărârile voinţei"[1].

De fapt, prin întreaga sa activitate teoretică şi practică, Rădulescu-Motru a luat atitudine faţă de problemele epocii, a promovat iniţiativa şi a grupat energiile creatoare în jurul unor veritabile programe de cercetare şi organizare ce vizau afirmarea identităţii spiritualităţii româneşti şi modernizarea ei în contextul culturii europene. Tocmai în acest context capătă o rezonanţă aparte cuvintele: ... „originalitatea unui popor nu se exprimă nicăieri mai lămurit ca pe terenul filosofic"[2], ceea ce nu poate să nu amintească de pledoaria lui Hegel pentru „modul filosofic de a gândi", pentru metafizică: „straniul spectacol al unui popor civilizat lipsit de metafizică" este asemănător „unui templu, de altfel bogat împodobit, dar lipsit de sanctuar"[3].

2. Metafizica sau, aşa cum spunea Hegel, „modul filosofic de a gândi" constituie tema centrală în sistemul preocupărilor teoretice ale lui Rădulescu-Motru şi se desfăşoară atât în forma conceperii ideii de metafizică (motivaţia ei ca domeniu teoretico-filosofic), cât şi în aceea a unei metafizici determinate („personalismul energetic"), cu o metodă şi o configuraţie proprie în explicarea lumii, a omului şi a creaţiei umane.

Tocmai pe baza distincţiei între *problemă* şi *soluţie*, respectiv între metafizica – formă a venirii în prezenţă

---

[1] C. Rădulescu-Motru, *Rolul educativ al filosofiei*. Comunicare făcută în şedinţa publică de la 18 februarie 1944, în: „Analele Academiei Române", Memoriile Secţiunii Literare, Seria III, tomul XIII, Mem. 2, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1944, p. 1.

[2] *Idem*, *Rostul filosofiei*, în „Caiete de filosofie", 1, 1942, p. 23.

[3] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, Bucureşti, Ed. Academiei, 1966, p. 7, 8.

a filosofiei ca domeniu al valorilor teoretice şi metafizica – expresie (interpretare) a acestui domeniu, Rădulescu-Motru propune: (a) o definiţie a metafizicii din unghiul de vedere al „trebuinţei de metafizică" şi (b) metafizica „personalismului energetic" sub unghiul de vedere al unei unităţi sui-generis dintre filosofie şi ştiinţe şi în perspectiva unei teorii a vocaţiei care evidenţiază finalităţile formative ale metafizicii ca atare.

Definiţia „personalismului energetic" este edificatoare în acest sens, relevând totodată unitatea dintre tradiţia kantiană a metafizicii şi mediul ştiinţific al afirmării metafizicii în modelările „metafizicii inductive" (Lotze, Fechner, Wundt ş.a.): „Personalismul energetic este un raţionalism pus la punct cu progresul ştiinţei contemporane. În locul denumirii de raţionalism el are denumirea de personalism fiindcă persoana omenească este pentru dânsul realitatea cea mai generală dobândită prin experienţă şi inducţie. Personalismul energetic este, prin urmare, un realism fundat pe extensiunea legii energiei pe întreg câmpul experienţei omeneşti, atât materiale cât şi sufleteşti. În sistemul lui, persoana omenească ocupă locul central fiindcă în viaţa acesteia se face îmbinarea diferitelor concretizări pe care le studiază un mare număr de ştiinţe speciale"[1].

În alţi termeni, în spiritul criticismului, dar regândit în perspectiva modernă scientistă sau, cum scrie autorul însuşi, luând „perspectiva kantiană" ca „o perspectivă heuristică şi nimic mai mult"; întrucât „adevărurile ştiinţei vin din experienţă: numai o bună organizare a lor poate veni din apriorism"[2].

---

1 C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1927, p. 239-240.

2 C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică*, p. 134.

Această idee a unui kantianism corectat întâlneşte astfel „o vocaţie filosofică de netăgăduit" şi „o erudiţie ştiinţifică de prim ordin", dezvoltată mai ales pe un fundament psihologic, dincolo de alte influenţe fiind evidentă în primul rând cea a lui Wundt[1].

Mediul psihologiei experimentale rămâne, incontestabil, una dintre condiţiile motivării nevoii de metafizică, aşa cum o arată următoarea formulare: „Între undele de reacţii cu care omul răspunde impresiilor lumii externe şi care constituie perspectivele ştiinţelor speciale există şi o undă de reacţie fundamentală care este determinată de totalitatea fiinţei omeneşti şi care constituie punctul de vedere al metafizicii. În această reacţie totală pătrunde ceva mai mult din eternul omenesc decât în toate celelalte reacţii. Ea determină amplitudinea tuturor celorlalte acţiuni. Ea este gestul supremului interes omenesc; ea dă valoare lucrurilor cu care omul vine în contact. În reacţia aceasta totală îşi găseşte un loc şi adevărul ştiinţei speciale, dar ea, reacţia aceasta, este la limita adevărului; este poate adevărul relativ al tuturor celorlalte ştiinţe speciale"[2].

Desigur, formularea nu poate să nu amintească de Wundt, care scria: „oricât de multiform şi contradictoriu ar fi tabloul pe care ni-l oferă conţinutul filosofiei după condiţiile dezvoltării ei istorice, pe atât de concordant apare totuşi *scopul* spre care a năzuit filosofia; şi aceasta când în mod expres, când tacit. El constă pretutindeni în strângerea cunoştinţelor noastre particulare într-o *concepţie despre lume şi viaţă care să satisfacă exigenţele intelectului şi nevoile inimii*"[3]. Filosofia –

---

1 M. Djuvara, *C. Rădulescu-Motru (Cu prilejul ultimei lucrări: „Timp şi destin")*, în „Revista de filosofie", vol. XXV, nr. 3-4 (1940), p. 222.

2 C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 17.

3 W. Wundt, *System der Philosophie*, 4. Aufl., Erster Band, Leipzig, A. Kröner, 1919, p. 2.

preciza Wundt în continuare – „nu este fundament al ştiinţelor particulare, ci, dimpotrivă, ea le are drept fundament pe acestea" şi, „cum năzuieşte să ducă mai departe şi să desăvârşească travaliul ştiinţelor particulare, este ea însăşi filosofie ştiinţifică"[1].

Într-un mod asemănător, „însuşindu-şi definiţia, curentă la începutul secolului nostru, că «metafizica este ştiinţa care are ca scop de a ne da cunoştinţa cea mai completă şi mai puţin relativă despre lume»", Rădulescu-Motru „o completează şi o adânceşte"[2]. Căci metafizica elaborează „o cunoştinţă unitară superioară înlăuntrul căreia adevărurile vechi apar într-o altă ordine şi într-o altă lumină. Cine a întrezărit această unitate a devenit metafizician, şi pentru totdeauna"[3].

De fapt, intervine aici o veritabilă necesitate: „Omul de ştiinţă specială trebuie să găsească înaintea sa o ştiinţă anume organizată, care să-i înlesnească aprofundarea noţiunilor fundamentale pe care el adeseori le-a adoptat numai prin puterea tradiţiei. Această ştiinţă este metafizica"[4].

3. Se ajunge astfel la ideea de „Absolut", pe care o proiectează şi alte două forme ale culturii: arta şi religia. De această proiecţie autorul se delimitează însă în spiritul scientismului şi al raţionalismului: „Absolutul metafizic consistă dintr-o gândire, care, deşi deasupra ştiinţelor speciale, se sprijină totuşi pe metodele ştiinţelor experimentale, pe când absolutul artei şi al religiei se prezintă ca desprins de orice metodă ştiinţifică experimentală"[5].

---

1 *Ibidem*, p. 9, 10.

2 N. Bagdasar, *Istoria filosofiei româneşti*, în: *Scrieri*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1988, p. 68.

3 C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 13.

4 *Ibidem*, p. 15.

5 *Ibidem*, p. 18.

Însăşi logica de care se servesc arta şi religia este una a sentimentului, ceea ce potenţează diferit şi idealul şi finalitatea lor. În termenii *Elementelor de metafizică* ideea sună în felul următor: „Idealul metafizicii este sugerat de experienţă şi el aşteaptă ca să existe confirmarea experienţei, pe când idealul artei şi idealul religiei pot fi sugerate din experienţă, dar ele nu aşteaptă confirmarea experienţei"[1]. Mai mult, metafizica, arta şi religia se deosebesc în atitudinea lor privind raportul dintre cunoscut şi necunoscut, în modul de a înţelege curiozitatea umană şi satisfacerea ei. „Metafizicianul – scrie Rădulescu-Motru – caută să înţeleagă experienţa întregind-o, artistul şi omul religios caută să înţeleagă aceeaşi experienţă simplificând-o... Câteştrele au ca ţintă aflarea absolutului, dar arta şi religia găsesc absolutul lor prin înfrumuseţare şi prin îndumnezeire, în ambele cazuri, prin simplificarea actualităţii, pe când metafizica găseşte absolutul său prin adâncirea şi extinderea actualităţii"[2].

Nu este de neglijat faptul că metafizica „personalismului energetic" (sau acesta luat ca metafizică-soluţie) reia această punere a problemei atât prin nominalizarea (identificarea) Absolutului, a obiectului metafizicii, cât şi prin conceperea finalităţilor acesteia. Şi aceasta prin resemnificarea metafizică a teoriei psihologice a personalităţii şi a teoriei energiei, în funcţie, bineînţeles, de ceea ce trebuie să fie metafizica întrucât aduce o explicare a lumii şi o luare de atitudine a omului faţă de aceasta. „Personalitatea – scria Rădulescu-Motru – nu este decât statornicirea unor aptitudini izvorâte din natură şi destinate să continue activitatea energetică a naturii. Munca omenească se leagă ca o verigă în lanţul transformărilor pe care natura

---

1 *Ibidem*, p. 19.

2 *Ibidem*, p. 86.

le-a început înainte de apariţia omului. Personalitatea este o energie ce izvorăşte, fără nici un mister, din ordonarea energiilor psihofizice cu care omul vine pe lume"[1].

Pentru „personalismul energetic" personalitatea „este energia în actul ei cel mai desăvârşit", în ea îmbinându-se „sufletul cu corpul, valoarea cu indiferentul, anticiparea cu invariabilul"; „pentru energetism, personalitatea este un moment al energiei, pentru personalismul energetic, personalitatea este o direcţie a energiei. Cel dintâi este o filosofie monistă pe baza abstracţiilor mecaniciste; cel de-al doilea este o filosofie monistă pe baza realului trăit în personalitate"[2].

Dacă adăugăm aici *teoria vocaţiei*, într-un fel, finalizarea metafizicii „personalismului energetic", dubla motivaţie – „exigenţele intelectului şi nevoile inimii" (Wundt) – devine şi mai evidentă, aducând totodată în atenţie unitatea dintre o concepţie despre menirea metafizicii şi modelarea ei într-o concepţie (într-o metafizică luată ca soluţie). „Omul de vocaţie – scrie Rădulescu-Motru – este instrumentul care ridică energia unui popor de la nivelul rădăcinilor cosmice la nivelul culturii spirituale. Natura întrebuinţează pe oamenii de vocaţie pentru a asigura cristalizarea unei culturi, întocmai cum întrebuinţează germenii pentru a asigura continuitatea formelor vieţii animale"[3].

Poate de aici şi importanţa deosebită acordată metafizicii şi cultivării unei formule de metafizică autentică în viaţa şi cultura popoarelor. „Sintezele

---

1 C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 115.

2 *Ibidem*, p. 244-245.

3 C. Rădulescu-Motru, *Vocaţia, factor hotărâtor în cultura popoarelor*, Ediţie definitivă, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1935, p. 99.

filosofice – sublinia Rădulescu-Motru – reprezintă forţe de propulsie în cultura fiecărei epoci... Fiecare popor îşi face mândrie din faptul că în producţia sa culturală apar asemenea sinteze, fiindcă originalitatea şi continuitatea de apariţie a acestora dovedesc o energie vitală. Popoarele unitare şi tari sunt în acelaşi timp popoare cu bogată creaţie filosofică"[1].

Dată fiind această posibilitate, devine iminentă afirmarea originalităţii şi depăşirea practicii clişeelor, a transformării unei culturi în simplu mediu de rezonanţă a ceea ce se petrece în „cultura universală". Câteva formulări devin în acest sens extrem de semnificative: „Metafizica este o activitate raţională respectabilă, dar numai atunci când se produce unde trebuie"; „sintezele filosofice" nu trebuie confundate cu „clişeele filosofice", care „usucă din rădăcini, ori pe unde ajung, seva creaţiei originale", sunt „un simptom de boală mintală".[2]

4. Prin ideea de bază, ca şi prin configuraţia sa, demersul lui Rădulescu-Motru în conceperea esenţei şi funcţiilor metafizicii se circumscrie unei gândiri moderne de sorginte criticistă, dar resemnificată în contextul diferenţierii şi al afirmării ştiinţelor umane (începând cu psihologia şi mergând pe întreg palierul disciplinelor privind omul, istoria, cultura şi creaţia umană). El preia ideea din stadiul în care au adus-o metafizicile postkantiene, îndeosebi „metafizica critică" şi „metafizica inductivă" şi o resemnifică în funcţie de noua explicare a omului şi a culturii propusă de instituirea „ştiinţelor spiritului" (Dilthey) şi de nevoile personalizării şi afirmării noilor culturi.

Fără dezvoltări prea largi, reţinem atenţia asupra faptului că punctul de vedere al tuturor acestor

---

1 *Idem*, *Rostul filosofiei*, p. 9.

2 *Ibidem*, p. 15, 16, 17.

metafizici este solidar cu următoarea concepere a esenţei metafizicii: μετά din ceea ce în tradiţia studierii textelor Stagiritului s-a numit τὰ μετὰ τὰ φυσικά nu are numai semnificaţia unui „nume care vrea să indice locul problematicii de bază a filosofiei, ordonarea exterioară a scrierilor (aristotelice – n.ns.)", ci are „o semnificaţie de conţinut, anume dincolo (*trans.*)": astfel „«metafizică» înseamnă «desemnare pe linie de conţinut şi interpretare» a «filosofiei prime» πρῶτή φυλοσοφία, resp. ştiinţă despre suprasensibil"[1].

Este de la sine înţeles că metafizicile moderne (aici şi cea a „personalismului energetic") nu mai dau acestui „trans" înţelesul de „suprasensibil" (în accepţia teologico-scolastică sau cea a metafizicilor leibnizo-wolfiene, care vizau un „inteligibil", chiar transinteligibil), ci îl semnifică în unitatea metafizică- experienţă, proiectând „Absolutul" nu ca „inteligibil", ci ca ireductibilul (în fond, valoricul ca formă a universalităţii) din unitatea fiecărui domeniu teoretic (unitatea unei modelări ca teorie: a cunoaşterii, a valorilor, a culturii ş.a.), a fiecărui tip de experienţă (ştiinţifică, metafizică, religioasă, artistică etc.). Tocmai de aceea se şi vorbeşte în secolul nostru despre varietăţi şi tipuri ale experienţei, ca: „varietăţi ale experienţei religioase" (W. James); „experienţa morală" (Fr. Rauh); „experienţa mistică" (L. Lévy-Bruhl) şi (de ce nu?) „experienţa metafizică" (J. Wahl).

În fond, totul vine cumva după modelul: „gândire prelogică" (Lévy-Bruhl); „gândire mistică" (Schelling, Cassirer); „pensée sauvage" (Cl. Lévy-Strauss) ş.a. şi poate tolera ideea că modelarea domeniilor nu are loc

---

[1] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, în: *Gesamtausgabe*, II. Ableitung, Bd. 29/30, Frankfurt a.M. V. Klostermann, 1983, p. 56, 58.

sub specia unică a raţionalităţii ştiinţifice, ci are nevoie şi de alte tipuri de raţionalitate (e adevărat, funcţionând mai mult cu o „logică a inimii", cum s-ar spune, urmându-l pe B. Pascal). Aşa cum preciza J. Wahl, în sintagma „experienţă metafizică" nu trebuie să vedem neapărat „o alianţă paradoxală"; după cum avem „experienţa a ceea ce e dat empiric", experienţa ştiinţifică (experiment), „experienţa în sensul kantian", „experienţa ante-predicativului" (Husserl), tot aşa avem şi o „experienţă metafizică" diferită de la un gânditor la altul, dar şi având o structură unitară[1].

Este, credem, acel „Gebietmetaphysik"[2] din orice domeniu (modelare a domeniului) şi, în ultimă instanţă, din modelarea la nivelul unităţii prin limită şi necondiţionat.

Acesta este contextul în care devine inteligibilă şi metafizica lui Rădulescu-Motru. Tocmai în acest sens îşi află deplina îndreptăţire marca specifică a cuprinderii ideii de metafizică (şi a problematicii ei) în metafizica „personalismului energetic" într-o concepţie cu semnificaţie în contextul genezei şi proiectării idealului major al culturii naţionale.

De altfel, ideea unităţii dintre metafizică şi experienţă nu e deloc străină de acest context, de *nevoia de transcendere* prin luare de atitudine şi acţiune, de obiectivarea prin muncă şi creaţie, fenomene structurale genezei personalităţii şi personalizării culturilor în istoria timpurilor noi.

Conştiinţa acestei nevoi străbate întreaga operă psihologică şi metafizică a ilustrului gânditor, aflându-şi nu puţine forme de expresie ce frizează exemplaritatea

---

[1] J. Wahl, *L'Expérience métaphysique*, Paris, Flammarion, 1965, p. 5, 6, 12.

[2] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 5. Aufl., Berlin, W. de Gruyter, 1965, p. 11.

aforismului şi a imperativelor acţiunii. De pildă: „spiritul nu intră în activitate decât chemat de condiţiile istorice ale omenirii"; „omul de vocaţie are o productivitate originală şi închinată binelui social, cum nu o au ceilalţi oameni", originalitate caracterizată „printr-o izbitoare «unitate de sine», pe care el însă o împreună la un loc cu un puternic sentiment de răspundere personală"[1].

5. Ideea de transcendere însăşi trimite la tradiţiile metafizicii, în care termenul μετά (însemnând „peste" „dincolo de ceva", „de cealaltă parte") exprimă ideea de depăşire. La aceasta îndeamnă chiar modul de interogare, care, vizând interogatul, face iminentă trecerea „dincolo de τὰ φυσικά", adică pune „problema metafizică fundamentală", metafizica devenind „sâmburele oricărei filosofii", iar „introducerea în metafizică" – „accesul la chestionarea privind problema fundamentală"[2]. Acest „acces la" – continuă Heidegger – „nu este un mers spre ceva ce s-ar afla într-un anumit loc, ci trebuie să trezească şi să producă interogarea însăşi"[3].

În alţi termeni, prin interogare metafizica vine ca un comportament metafizic şi ia forma „experienţei metafizice" (a celei tip, modelată de specialist, dar şi a luării la cunoştinţă şi a „trezirii" unei asemenea experienţe de către fiecare), se propune nu doar ca explicare, ci şi ca luare de atitudine şi valorizare. Ca forma-filosofie (sau filosofia ca unitate între cunoaştere şi valorizare), metafizica pune astfel nu numai o problematică umană, ci pune şi sursa problematizării însăşi (omul ca fiinţă raţională) sub semnul problematizării, al evaluării şi proiectării prin

---

1 C. Rădulescu-Motru, *Vocaţia*, p. 63, 85, 89.

2 M. Heidegger, *Einführung in der Metaphysik*, 3. Aufl., Tübingen, M. Niemeyer. 1966, p. 12, 13, 15.

3 *Ibidem*, p. 15.

transcendere, al depăşirii succesive a oricărui nivel de realizare atins în istoria faptică şi în creaţia valorică.

Ceea ce s-a numit „Necondiţionatul", „Absolutul", „Ireductibilul" nu este astfel un dat absolut, ci se mută (prin cunoaştere şi luare de atitudine, valorizare) pe măsura însăşi a creşterii gradului de problematizare, ceea ce şi permite în principiu un optimism (teoretico-gnoseologic îndeosebi) şi, implicit, o angajare sub semnul obiectivării, al producerii personalităţii, aşa cum spunea Rădulescu-Motru.

De fapt, metafizica „personalismului energetic" dă expresie unei înţelegeri moderne a ceea ce înseamnă o problemă metafizică, ideii după care aceasta este „o problemă ce ne pune în joc pe noi înşine şi totodată lumea" şi, ca urmare, „în faţa ei nu putem să rămânem indiferenţi"[1].

Rândurile următoare sunt grăitoare pentru o asemenea creştere a importanţei omului în raport cu lumea, cu natura: „...nu contrar naturii, ci prin natură spre completarea naturii"; „prin apariţia omului natura îşi serveşte propria sa finalitate... Omul, dacă n-ar fi apărut, evoluţia naturii ar fi suferit un hiatus, şi este cazul de a zice că el ar fi trebuit să fie inventat, pentru a completa unitatea"[2].

Cu vocaţia sa de metafizician[3], psihologul Rădulescu-Motru nu numai că înţelegea, dar şi trăia,

---

[1] J. Wahl., *op. cit.*, p. 12.

[2] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 112.

[3] C. Rădulescu-Motru – preciza I. Brucăr – „este prin vocaţie metafizician". Această vocaţie el şi-a manifestat-o o dată cu teza sa asupra filosofiei kantiene (*Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturkausalität*, Leipzig, 1894), – „teză care urma să arate direcţia în care gândirea sa, raţionalistă şi criticistă, îşi va îndrepta nu numai cercetările, ci şi preferinţele" (*C. Rădulescu-Motru metafizician*, în: Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru, „Revista de filosofie", vol. XVII, 1932, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, p. 159-160).

situa într-o „experienţă metafizică" un paradox structural gândirii umane, paradox pentru care romanticul Novalis găsise cândva expresia exemplară: „Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge"[1].

Al. Boboc

[1] Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais. Gedichte, Fragmente*, hrsg. von M. Kiessig, Stuttgart, Ph. Reclam Jun. 1978, p. 116 ("Căutăm pretutindeni Necondiţionatul, dar găsim totdeauna numai lucruri").

Sumar

Tipărit la
Ateliere Tipografice
METROPOL